新教文库 · 历史与思想译丛

[美] 弗兰西斯 · 薛华 (Francis A.Schaeffer) 著

前车可鉴

西方思想文化的兴衰

HOW SHOULD WE THEN LIVE?

The Rise and Decline of Western Thought and Culture



華夏出版社

新教文库·历史与思想译丛

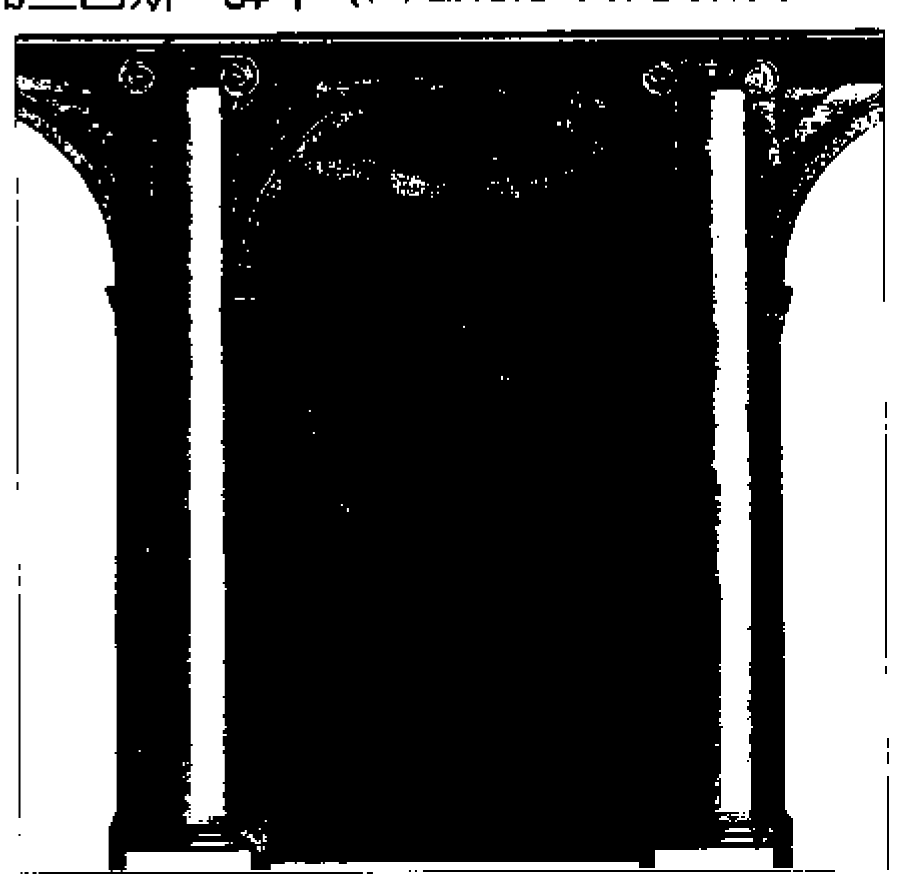
前车可鉴

西方思想文化的兴衰

HOW SHOULD WE THEN LIVE?

The Rise and Decline of Western Thought and Culture

[美] 弗兰西斯·薛华（Francis A.Schaeffer） 著



华夏出版社

大陆版出版说明

薛华博士的名著《前车可鉴》（英文名 *How Should We Then Live*）中文繁体版是香港宣道出版社首先在 1983 年精心翻译出版的。其中，第一、二、三、七、十二章由梁祖永译，第四、五、十三章由梁寿华译，第六、八章由姚锦荣译，第九、十、十一章由刘灏明译。

本简体版此次经宣道出版社授权，首次在大陆出版，这也是薛华博士的著作首次在中国大陆出版。

在出版过程中，我们尽量保持了港版图书的文字风格，书中的中英文人名、地名按照大陆标准的译名进行了校译，并删除了原书的中英文名词对照表。限于篇幅，我们对原书的专题索引进行了缩节，简体版的索引仍沿用繁体版的页码，所以原书的页码也以边码的形式在本书中标明，方便读者利用附录的专题索引进行检索阅读。限于中国大陆的特殊语境，我们在不影响本书主要思想的前提下，对少数内容进行了删节，在此请读者谅解。

在此特别感谢香港宣道出版社的授权。本书编辑过程中得到刘峣的大力帮助，在此一并致谢。

丛书策划人



鸣 谢

1975年7月，小儿法兰基向我提出一个意见，他说，如果他自己、我或其他人肯出钱、出时间、出力的话，我们极可能制作出一套以西方历史及文化为题材的纪录片，并出版一本同样题材的书。这个计划以我过去40年对西方思想文化的研究心得做基础，追溯形成20世纪思想的源流和发展趋势，希望借此找出问题的真相。经过深思熟虑之后，我觉得自己应该尝试一下，就答应下来。

首先，我要多谢比利（Billy Zeoli），他是第一个立即认识到这个计划真正价值的人，他不断的支持和帮助，使这计划得以实现。

计划的第一步，由我先写下内容纲要，然后把这纲要分两路进行，一路把大纲改成电影剧本，另一路则把大纲扩充，写成本书。本书不但包含了整个大纲的所有内容，而且加入了更充实有力的资料，比起有限时间内放映有限长度的影片，有过之而无不及。

不论拍摄也好，写书也好，下一番工夫仔细研究是必须的。在这方面，我特别感激杰克逊博士（Dr. Jeremy Jackson），他是这个计划主要的历史研究员，花了一百多个小时研究我的大纲及本书的索引、书目，又不断地给我提供意见，的意见往往成为我写作灵感的源泉。

鲁克马格博士（Dr. H. F. Rookmaaker）是我们“避难所团契”（L’Abri Fellowship）长期的同工，阿姆斯特丹自由大学（Free University）艺术史教授，也是这个计划的艺术史研究员。

特别荣幸的是，我的知交史密斯小姐（Jane Stuart Smith）答应为我们这个计划做音乐方面的研究工作，因此，她是我们的音乐研究员，在这方面对我们的帮助极大。

还有好些很难划分得一清二楚的专门知识需要研究，特别感谢巴兹林顿夫妇（John and Sandra Bazlinton）做我们的文化研究员，在许多文化源流问题上帮助我弄明白。

除了上述这几位基本研究员外，还有一支在研究工作中处理各种细节事情的队伍，他们的工作包括打字、校订内文和拍摄纪录片时无数琐碎的事情，他们为这计划所付出的时间与努力是无可估价的。我要向他们说声谢谢。

在编辑工作上，我特别感激西尔（James W.Sire）。一直以来，他在这方面贡献良多。

我也特别感谢利维尔出版社（Fleming H.Revell Co.）的诸位同事。跟他们一起工作简直就是一种享受，尤其是巴伯（Bill Barbour）和鲍设尔（Richard Baltzell），他们的友情及帮助令我难忘。鲍设尔把守编辑工作的最后一关，他跟米德曼（Udo Middlelmann）、杰克逊和法兰基一样，在审校工作上帮助不少。

也多谢“避难所团契”的同工。过去两年来，我进行的这个计划给他们增加了不少工作量。

我绝不能漏掉感谢我的妻子伊迪丝（Edith）。不论写作或拍摄时，在我最紧张的时刻，她用说不出的耐心来照顾我。没有她的经常鼓励，我无法完成这个计划。

我深信，上面我所提及的同工，他们的异象和对这计划所付出的辛劳，必给他们带来收获，他们必亲眼看见世局因着这本书和与其配套的纪录片的影响而有明显改善。

薛华　谨识

作者小序

本书绝不敢称为一部完整的西方文化编年史，因为那是极艰巨的工作，非一人之力可以完成。我只是对历史上最关键的时代，以及形成这些历史时代的思潮做一分析；由于过去的思潮决定了今天的文化形态，我希望本书能够对当今时代的主要特征，提供一点意见，并试图解决20世纪末期可能出现的无数难题。

图书在版编目（CIP）数据

前车可鉴：西方思想文化的兴衰/（美）薛华著；梁祖永等译.
—北京：华夏出版社，2008.1
（新教文库·历史与思想译丛）
ISBN 978-7-5080-4429-3

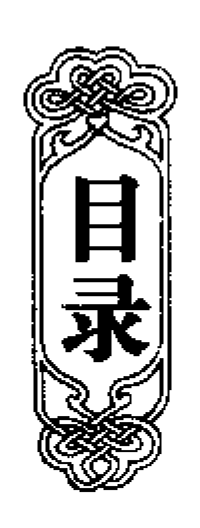
Ⅰ.前… Ⅱ.①薛… ②梁… Ⅲ.①思想史—研究—西方国家
②文化史—研究—西方国家 Ⅳ.B5 K103

中国版本图书馆CIP数据核字（2007）第182454号

中文版《前车可鉴：西方思想文化的兴衰》，（美）薛华著；梁祖永、梁寿华、刘灏明、姚锦荣合译。

英文原著：How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture, by Francis A. Schaeffer, 由 Fleming H. Revell Company, a division of Baker Book House Company 出版

华 夏 出 版 社 出 版 发 行
（北京东直门外香河园北里4号 邮编：100028）
新 华 书 店 经 销
北 京 宏 伟 双 华 印 刷 有 限 公 司 印 刷
700×1000 1/16开本 16.5印张 260千字
2008年1月北京第1版 2008年1月北京第1次印刷
定价：32.00元


目录

阿奎那的提倡，世界及人在世上的地位已较前显要了。

到马萨乔等画家的时期为止，美术仍然可循两条路线发展，一是圣经的自然和“殊相”观。《崇拜羔羊》画于1432年，是真正的风景画，而祭坛上的羔羊是活的，它代表曾经替人类死，而现今仍活着的耶稣。另外一条路线是人文主义得势，人使自己变得愈来愈独立自主，而所有给意义与人或物的东西，也逐渐失落了。

四 宗教改革（一）

— 59 —

改教者主张“唯独圣经”，这主张与基督教开始几百年之后渗入教会的人文主义对立。宗教改革的中心意义，是铲除已渗入教会曲解真理的人文主义成分。

宗教改革使人通过启示认识终极的“共相”，认识意义、道德和价值。圣经说人是上帝照着自己的形象造的，这显出人尊贵的本质。但以人为中心的人文主义却未能赋予人类任何意义。

1860年布克哈特揭示欧洲南部文艺复兴和北部宗教改革的主要分别。两者都提倡自由，但南部流于放肆，而北部则无此现象，原因是根据文艺复兴的人文主义，人无法给人生各个殊相赋予意义，同时在道德范畴中也无法得到“绝对”；北部则不同，宗教改革中的人在自由中抓着了绝对价值。

五 宗教改革（二）

— 83 —

宗教改革使圣经被高举，不单成为道德的基础，更成为法律的基础。罗勃洛桑高等法院古老大楼的《公正将使邦国高举》的壁画，体现出了宗教改革之后北欧的社会学基础和法律基础。改教家如布塞尔和加尔文的宪法思想后来都有成果。长老会治会制度的宪政模式不单是政治规限原则的一个样板，也是一种教育。

民主政治的宗教改革精神在卢塞福的著作《法律是王》中表露无遗。因为有了体制，所以可以有自由而不混乱，换句话说，政治权力是操纵在法治的政府手中，而不是由人专横独断，因为法律的最后权威是圣经，而不是人。卢塞福的著作对美国宪政也有很大影响。

六 启蒙运动

— 97 —

文艺复兴的人文主义思想与宗教改革是背道而驰的。启蒙运动和宗教改革有着绝对不同的基础、立场和姿态，最后更产生了绝对不同的结果。

宗教改革的国家大都曾持着绝对的价值观与不义斗争。人文主义者不下是非的判断，他们认为万有中的“终极存在”是中性的，无所谓是非、对错、善恶，是完全缄默的。由于人文主义者无法提供“绝对”，因此个人的道德和政治生活往往武断而又反复无常。

1688年，英国进行了一次不流血的改革。改革后的国会事实上是与君主同权。这种制度，有意对君主制度进行约束，使它不能超越本身法定的权限。法国大革命企图重演英国的革命，却没有根据宗教改革的精神，而以伏尔泰的人文主义启蒙运动为基础，结果导致了一场血腥惨剧。

七　现代科学的兴起

— 105 —

由于早期科学家相信世界是由一位理性的上帝创造的，所以凭着理性，人类可以找出自然和宇宙的真理。既然物质世界是被创造的，科学家们便认为观察者和被观察者之间必定有关联。没有这个基础，近代西方的科学根本不可能产生。

这是个“敞开的”不封闭的宇宙，因为上帝和人都在等量齐一的自然因素之外，换言之，所有存在物并非都在一个巨大而囊括一切的宇宙机械之内。不论是宇宙机械或是人造的机械，既不是一位“主宰”，也不是一种“威胁”，因为机械不包括一切，宇宙机械以外还有其他东西，人之为人，是有他自己的位置的。

八　哲学和科学的崩溃

— 117 —

使现代人成为现代人的关键，就是独立自主的人能够统一全部的知识和人生的希望，终告破灭。

以往的时代，以理性主义为唯一的基础，万物包括人都是机械。卢梭将万物是一部机械和人有自主的自由这两个观念分开。

文艺复兴全盛时期和启蒙运动的时代，人是意气风发的，到了现代，人变得绝望悲观。人不接纳一位有位格的上帝，不接纳人之成为真正的人，也不接纳爱、自由和意义，结果带来严重的问题。人以自己为出发点，断言人只是一部机械，但认为自己是机械的人，却不能学像机械一般活着！他们只好违背理性，向上“跃进”，寻找一些对生命有意义的东西。

九　现代哲学与现代神学

— 139 —

自从克尔凯郭尔主义流行以来，理性与非理性的“二分法”观念普遍流

行，“下层”理性的范围与乐观的非理性范围永远不能沟通。在理性范围内，人是无意义的，而对意义及价值看得很乐观的“上层”，却是完全脱离理性的。这种区分被称为“存在方法论”。

卡尔·巴特把一套存在方法论带进神学系统里。这种新正统存在主义神学认为，圣经在理性范围内确是有错误的地方，但在非理性范围内却能使人领略到宗教经验。认为圣经不存在用有内容的命题表达出来的真理。

尼采变成疯子，不是由于他患了性病，而是他了解到假如有位格的上帝不存在的话，疯狂是他在哲学上唯一的答案。

十　现代的艺术、音乐、文学与电影

现代的悲观主义和割裂的风气，在地理上，从欧陆吹到英国，再转经大西洋吹到美国去；在文化上，从哲学传到绘画，再从绘画传到音乐、小说、诗歌、戏剧、电影和神学中；在社会方面，它从知识分子透过大众传媒，传给每一个人。

当代人为规避理性，跳进非理性的境界里以求好过，结果不单丧失了人性、道德规范和确定事物的能力，而且使自己生活在亦真亦幻的世界里。

十一　我们的社会

以信仰为根基的舆论力量一旦减弱，大多数人就会接纳两种贫血的价值观念：“个人的安定”和“个人的富足”。

人既然不在理性范围内寻求意义，药物就大派用场。大多数青年人对药物的理想幻灭后，又不喜欢新左派的恐怖手段，于是剩下的只有冷漠。

同时，没有个人尊严做基础，暴力便在世界上横行。失去信仰引导的科学和法律，也就没有了稳固的基础。自由的根基已经朽坏，失去意义和价值的社会正面临两种后果：退化和精英的独断。五种导致罗马帝国灭亡的原因又重现当代，我们似乎又回到了罗马时代。

十二　社会操纵与新精英分子

由精英分子操控的现代政府将越来越成为可能。“现代决定论”使人有意无意地甘愿自己被当作机械，也看别人是机械。

在一些现代科学精英的眼中，人只是较为复杂的、有能量的分子的组合。于是我们堕胎杀死胎儿，甚至还有人鼓吹将老年人人道地毁灭。遗传工程学、以科学仪器控制人类的侵略性、潜意识的暗示，这些新的手段使操控成为可能。

图片目录

一　古代罗马

历史和文化是一道河流，这道河流发源于人的思想，也植根于人的思想。在一切生物当中，人的内心生活是独特的，支配着人的行为；人的价值体系和创造力是如此，人的群体活动（如政治上的决策）和个人生活也是如此。人思想的结果，经由他们的手指和口舌，在外在的世界中表现出来，如米开朗琪罗（Michelangelo）的雕刻刀、独裁者的剑，都是表达内心思想的工具。

人们对事物都有一套先存的观念，人自然而然地就依据这些观念而生活，虽然人自己未必能察觉到。所谓先存观念，是指个人对人生的基本看法。他的世界观和他观察世界时的思想取向，其实就是人所认为的存在的事物的真理。人的先存观念为他在外在世界一切的活动铺下了一条引线，并且成为他的价值的根据，于是，也就成为他作决定的根据。

“人心里怎样思量，他为人就是怎样。”（《圣经·箴言》第二十三章第七节）这句话意义至为深长。人尽管被种种力量所包围，但他并不完全是这些力量的产品。他有理智，有内心世界，他可以凭自己的思想来行事，并借此影响外在的世界。一般人往往注意表面的行动，却忘记了那“住在人脑子里”的才是真正的行动者。内在的思想决定外在的行动。

大多数人的观念是由家庭和周围的环境熏陶而形成的，理解力强的人会晓得应先经过仔细的考虑，然后再选择接受什么观念，可是如果我们研究过所有观念后，就会发觉什么观念都不外乎是这样的：世界观虽然人人不同，但基本观念不

外数种，我们回顾历史的发展，便可尽窥全豹了。

要了解我们在今日世界中所处的形势，例如我们在思想活动、文化生活与政治生活中的情况，我们必须沿着历史上三条路线去追溯：哲学、科学和宗教。哲学以理智解答人生基本问题；科学可分为两部分：一是探究物质宇宙的构造，二是关心科技的实际应用。科学进展的方向，取决于科学家哲学的世界观；此外，人的宗教观也决定了个人生活的方向和社会前进的方向。

若要透过历史和历史发展的方向来认识我们现今面对的困难，可以从希腊人，甚至比希腊人更早的时代开始，我们可追溯到古代三大河流流域的文化：幼发拉底河、印度河和尼罗河。但本书会从深受希腊文化熏陶的罗马人开始，因为近代西方世界的文化是直接承袭罗马文化得来的。自从罗马共和国开始征服欧洲到今天，罗马的法律和政治思想对欧洲甚至整个西方世界，仍有极大的影响力，西方文化无论传流到那里，都有罗马人遗传的印记。

从许多角度看，罗马是伟大的，但就人类面对的基本问题，它却没有真实的答案。罗马的思想和文化大部分由希腊思想形成，特别是公元前 146 年希腊受罗马统治之后，罗马文化受希腊文化影响尤甚。起初，希腊人想以城邦制（*polis*）来建立他们的社会，这些城邦是由所有被认可的公民组成的。当时，一切的价值观念之所以有意义，都因为与城邦有关。当苏格拉底（公元前 469?—前 399）被迫在死亡和流亡之间作一抉择时，他选择了死亡，因为他不愿离开那给予他意义的地方。但后来城邦制失败了，因为事实证明，它不足以作为建立社会的基础。

希腊人和后来的罗马人也曾试图把他们的社会建立在他们的神祇上面，但是那些神都不够“大”，因为它们是有限的，即使将他们所有的神放在一起，也不能成为无限。实际上，希腊人与罗马人心目中的神，只是比生命多一些东西的男女，基本上与人类没有分别。我们在数以千计的神祇之中选海格立斯（Hercules）为例，那个喝得酩酊大醉、正在撒尿的海格立斯，是海格尼恩城（Herculaneum）的守护神，但这城与庞贝城（Pompeii）同时期毁灭了。这些神只是人性的扩大，没有神性。罗马人和希腊人一样，没有无限的神。正因这样，他们在理智上没有稳固的立足点，也就是说，他们并没有任何够“大”或永恒的东西可与他们的思想和生活相结合。结果，他们的价值体系便不足以担负个人生活和政治生活中的

种种压力。将他们所有的神放在一起，也不能成为他们人生、道德、价值和最终抉择的基础。这些神都依靠那制造它们的社会生存；社会崩溃，它们也随着倒下。这些神祇如此不中用，希腊人和罗马人和谐社会的实验（由精英分子统治的共和政体）最后当然是失败。

尤利乌斯·恺撒（Julius Caesar，公元前 100–前 44）在位时，罗马施行独裁政体，权力集中于恺撒一人身上。在恺撒之前，元老院没有能力维持社会秩序，武装的匪帮在罗马城四处制造恐怖事件，政府正常的公务因为内部的权力斗争而出现混乱，尽管他们设法矫饰，但仍不能掩盖事实，掌权者重视个人利益多于社会的利益，在这种环境之下，失望的人民宁愿接受那独裁政府的统治。普鲁塔克（Plutarch，公元 50?–120）在《希腊、罗马名人传》（*Lives of the Noble Greeks and Romans*）一书中说，罗马人之所以拥戴恺撒为终身的独裁者，是因为他们经历过许多的内战和苦难，希望一人领导的政府能给他们带来喘息的机会。罗马政府是真真正正的极权统治，因为恺撒拥有的权力不单是绝对，而且是终生的。

恺撒死后，屋大维（Octavian，公元前 63–公元 14）掌权。他又称奥古斯都，原是恺撒的侄孙，后过继为恺撒的儿子。伟大的罗马诗人维吉尔（Virgil，公元前 70–前 19）是奥古斯都的朋友，他的史诗《安尼阿特》（*Aeneid*），赞扬奥古斯都是神设立的领袖，并且说罗马的使命是要把和平、文化带给全世界。由于奥古斯都建立了国内外的和平，并维持了宪法的形式制度，所以罗马每一个阶层都容许他握有全部权力，希望恢复和确保政治体制、工商业和正常生活的运作。公元前 12 年以后，他又成为国家的宗教领袖，取得祭司长（*Pontifex Maximus*）的尊号，并且鼓吹国人崇拜“罗马精神与皇帝的天才”。这种崇拜后来变成罗马帝国全体人民必尽的义务，再后来，罗马君王俨然像神一般地统治国家了。奥古斯都曾尝试立法确立道德和家庭生活，以后继位的皇帝也曾尝试改革法律和福利计划，但是以人为神是绝不可靠的统治基础，所以罗马终于倒下了。 18

人处于压力之下，不同的世界观能发出不同的承受力量，这点非常重要。基督徒能够抵抗不同宗教混合的侵蚀和不受罗马文化种种坏方面的影响，说明了基督徒世界观的力量。这力量是扎根于一位无限的、有位格的上帝，和他借旧约圣经、借耶稣基督的生平和教训，及借后来逐渐写成的新约所说的话。上帝说的话

是人可以了解的，这样，基督徒不但懂得人类无法找到的宇宙和人类的知识，而且有了普遍而绝对的价值观，可以作为生活以及判断他们身处的社会和政治环境的根据，同时，因为人是按上帝的形象造的，于是他们找到了个人独特的尊严和价值的根据。

费里尼[1]曾将罗马帝国内部的弱点活灵活现地拍摄出来。他在一部叫《爱情神话》（*Satyricon*）的电影中提醒我们，对古罗马时代的世界不应存有幻想，古罗马的世界观发展到最后，所表现的是残酷和堕落。

任何基础薄弱的文化或个体，只能在压力不太大的情况下站稳一时。比方说，罗马人在欧洲许多河流上筑了小小的拱桥，两千年来，人和马车在这些拱桥上都可以安然经过，可是如果有像今天重载的货车驶过，拱桥必会塌下，同样，文化和个人的生活及价值体系，如果不是建立在比他们有限的本身更为坚固的基础上，结果也会这样。这些价值体系只能在压力不大时才站立得住，当压力增加，而又没有足够坚固的基础的话，就会崩溃，犹如一辆新式的六轮大货车压在拱桥上，拱桥一定会倒塌一样。文化与人类的自由是脆弱的，没有坚固的基础，崩溃只是迟早的问题而已。

罗马帝国版图辽阔，军力强大，势力所及，远抵当时已知世界的绝大部分。它的公路通达整个欧洲、近东和北非。在特比[2]所建的奥古斯都纪念碑，标志着他打通了地中海北部的通道，击败了骄傲的高卢人（Cauls）。罗马势力扩张的另一条路线，是经由意大利北部的柏莱托利亚[3]，越过阿尔卑斯山，再经过密迪山岭（Dents du Midi），到达瑞士罗讷河（Rhone）河谷现今沃韦（Vevey）的地方。过去，赫尔维人[4]曾一度挫败罗马军队，将罗马士兵双手缚在背后，命他们屈身穿过低轭。洛桑艺术博物馆挂有瑞士画家格莱尔（Charles Gleyre，1806–1874）的一幅作品，便是以这情景作题材，但曾几何时，罗马军队又所向披靡，穿过现在的圣莫里斯（St.Maurice）和密迪山岭，渡日内瓦湖（Lake Geneva），直达现今的沃韦，

---

① 费里尼（Federico Fellini，1920–），意大利超现实派导演。

② 特比在今蒙地卡罗之北。

③ 柏莱托利亚（Augusta Praetoria）即现今的奥斯塔（Aosta）。

④ 赫尔维人（Helvetian）属凯尔特族人（Celtic），是现今瑞士的主要居民。

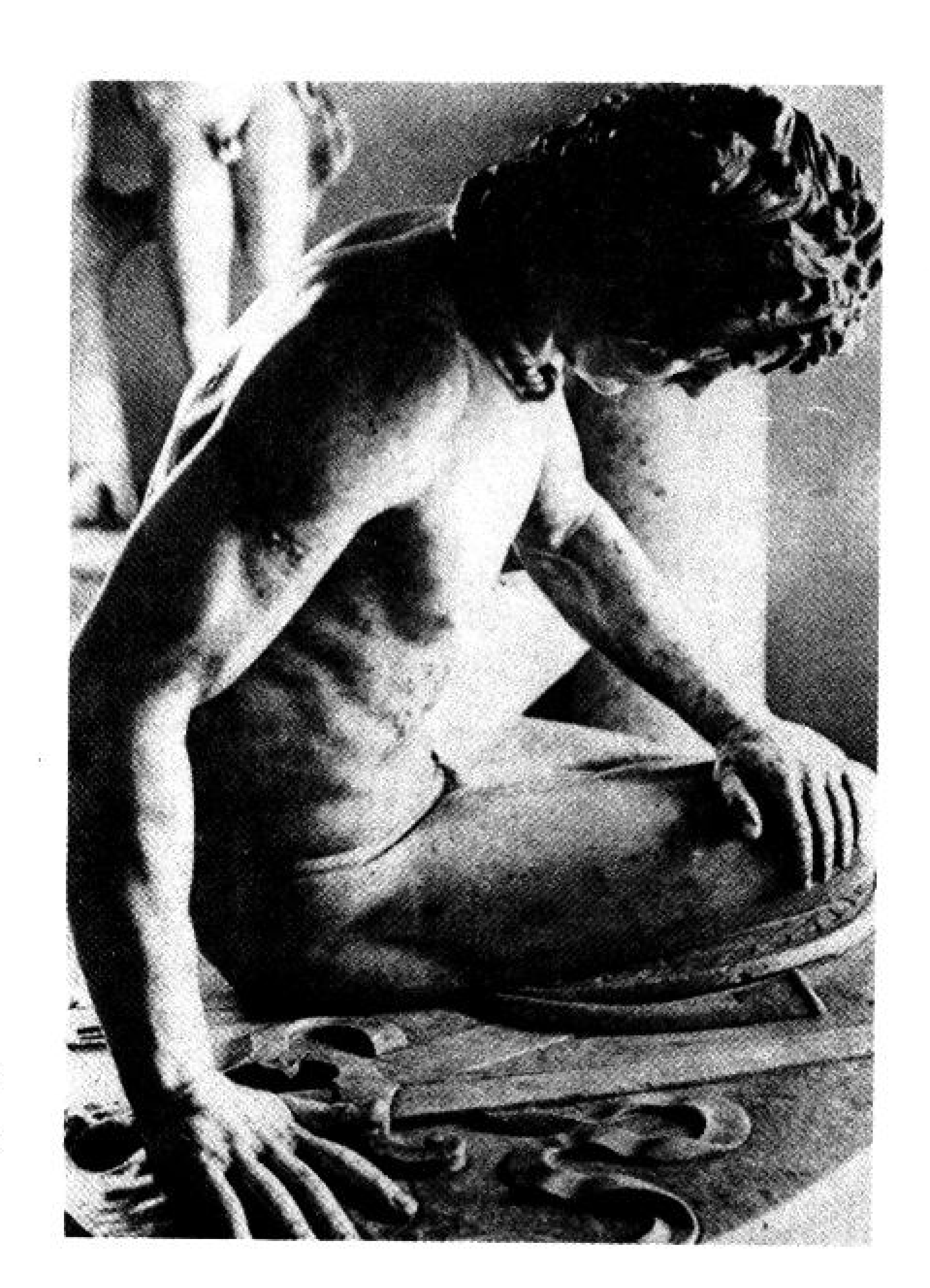


图 1　角斗士像，藏于罗马京都博物馆。“罗马是很残酷的……”

他们翻山越岭，终于征服了古代赫尔维人的京城阿云迪肯（Aventicum），就是今日的阿云曲司（Avenches）。

我很喜欢阿云曲司，那里有几处我最喜爱的罗马遗迹。有人说，曾有一个时期，住在那里的罗马人多达四万；我以为这个数字有些夸张。今日，罗马城墙的遗迹还在秋天的麦浪中清楚可见，令人想象到当时罗马军团，从辽远广阔的北方跋涉回家，登山俯视阿云曲司——一个“小罗马”——的情景。阿云曲司像当时的罗马，也有圆形的竞技场、剧场和庙宇。罗马的繁荣和富裕在阿云曲司都可以见到，从那里发现的马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的半身金像，便足以反映出来。研究那里的古坟场，便可以知道基督教后来也渐渐传到阿云曲司，因为在那里，罗马人将他们的死人火葬，而基督徒则用土葬。从罗马人兴建用来防御苏格兰人的哈德良大帝的城墙（Hadrian's wall，因为苏格兰人太强，难以征服）起，直至莱茵河、北非、幼发拉底河，直到里海一带的要塞，都可以找到许多纪念碑和类似特比、奥斯塔和阿云曲司的城市。

罗马是很残酷的。罗马的圆形竞技场也许是当时残酷风气最佳的写照。观众坐在竞技场的石阶上，观看角斗士比赛和将基督徒抛向野兽的情形。我们不要忘记基督徒被杀的原因，他们不是为了敬拜耶稣被杀的。当时有许多不同的宗教充斥罗马帝国，其中一种是祭祀太阳神米特拉（Mithras）的，这种宗教源于波斯的祆教（Zoroastrianism），于公元前67年传到罗马。在罗马统治的地方内，谁也不理会别人崇拜什么，只要不妨碍国家团结就可以了，而罗马的国家团结是以崇拜恺撒为中心的，基督徒被杀害，是因为他们是“反叛者”，同时，他们渐渐被犹太人的会堂拒绝，跟着又失去了尤利乌斯·恺撒赋予犹太人的特权，基督徒所受的逼迫便变本加厉了。

当时基督徒“反叛”的真相，我们可以从两方面来说明。首先，他们敬拜耶稣为上帝，而且只崇奉这一位无限的、有位格的上帝，这是所有罗马皇帝都不能容忍的。3世纪及戴克理先（Diocletian，284–305）在位期间，社会上愈来愈多较高层的人物成为基督徒，他们的崇拜变成国家统一的威胁。本来，如果他们同时崇奉耶稣和恺撒，便可保无恙，但他们拒绝把这两种信仰结合在一起，他们所崇拜的上帝是借旧约圣经、基督及后来逐渐写成的新约圣经来启示自己的上帝，他

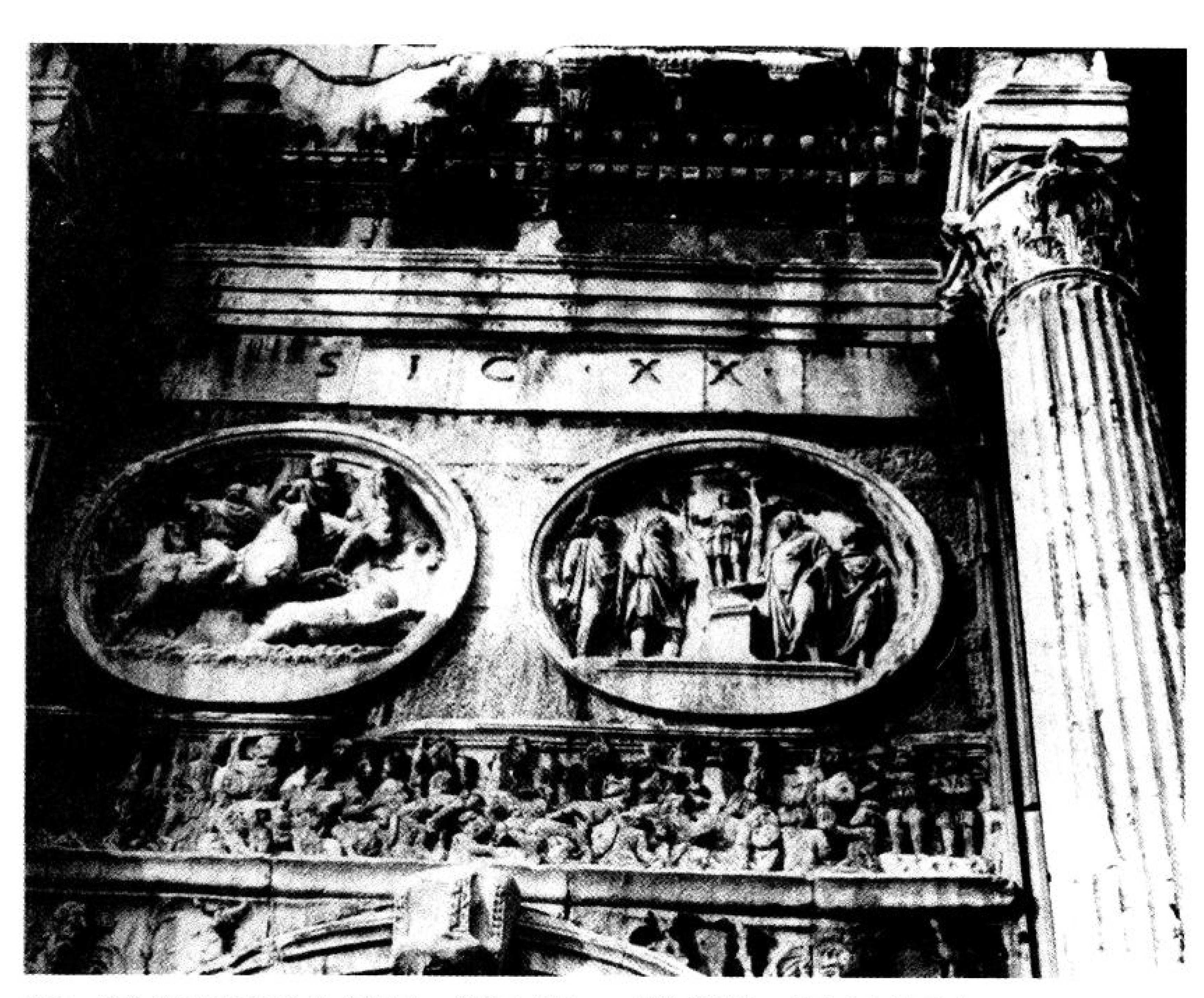


图 2　罗马君士坦丁凯旋门（部分）。“与 2 世纪……的雕刻比较，已大为失色了。”



图 3　意大利庞贝城的废墟。“……罗马帝国日趋腐朽，自己走上灭亡道路。”

们只奉他为唯一的上帝，不容任何东西混杂，并且视其他所有的神为假神。

第二方面，任何极权政府或独裁国家，都不能容忍人民用一种绝对的东西来判断他的国家和国家的行为。借着上帝的启示，基督徒得到了“绝对”(absolute)。基督徒因有这绝对的、普遍的标准，就用来判断个人的道德，而且也用来判断他们的国家，所以他们被视为罗马极权政府的敌人，要扔给野兽果腹。

及至罗马帝国渐趋没落，颓废的罗马人变得凶暴，荒淫无度，沉缅于声色之娱。例如罗马共和国瓦解之后约一百年左右，庞贝城流行着崇拜生殖器的热潮，夸张“性”的人像和图画，成了富裕家庭的装饰品。当然，不是所有庞贝城的艺术都是如此，但一般来说，公然地表现“性”，当时人竟也不以为耻。

22

虽然君士坦丁大帝废止了迫害基督徒的法律，而基督教于313年成为合法的宗教，后又于381年成为罗马帝国的国教，但大多数人的生活方式依然如故。“冷漠”是后期罗马帝国的特点，在艺术方面缺乏创作力，就是反映当时冷漠的一个好例子。由国家支持的艺术工作已流于颓废，这种事例俯拾即是，如四世纪罗马城的君士坦丁凯旋门的工程，与二世纪图拉真大帝（Trajan）时代纪念碑的雕刻比较，已大为失色了。社会的精英分子放弃了理智社会生活的理想，音乐渐渐变成刺激人官能上的快感的声音，空洞无物，甚至连硬币上的塑像也做工粗劣。生活中的一切，都充满了冷漠。

罗马的经济每况愈下，通货膨胀加剧，政费支出庞大，政府为对付人民的冷漠，惟有加强推行独裁主义。工作既不出于主动，只好由国家运用权力带动，人民因此便失去了自由，例如政府通过一些法律，将小农约束在他们的耕地内工作等。由于一般人民的冷漠态度和这种态度所带来的后果，以及国家施行压迫性的统治，一般人都不觉得这古老的文化有保留的价值。

罗马的败亡并非因外来势力，如野蛮民族的入侵等原因造成的，而是因为没有强大的内在基础，那些野蛮民族不过是促成它的崩溃而已，实际上当时的罗马帝国日趋腐朽，是自己走上了灭亡的道路。

二　中古时代

25

随着内部秩序的解体和外族的人侵，罗马的社会、政治及学术均陷于动荡不安的状态。中古时代的艺术家已忘记了许多专门技术，例如过去罗马人的壁画和镶嵌画所用的透视法便是其中之一。罗马时代和早期基督教艺术都很富生气，墓穴内的壁画所描绘的人物虽然很简单，却极具真实感，纵使受到当时表现手法的限制，但所画的都是有血有肉存在于现实世界中的人物。

早期基督教艺术富有生命力是与早期教会生机勃勃有直接关系的。当时的教会领袖，如米兰的安波罗修（Ambrose，339-397）和奥古斯丁（Augustine，354-430），都极力持守和发扬真正基于圣经的基督教信仰，后来教会曲解圣经教训的事愈来愈多，艺术也随之而变质。米兰圣罗伦佐（St.Lorenzo）的亚流派教堂内有一些早期遗留下来的镶嵌画，很有生气。这是大约5世纪中叶时的基督教艺术品，我们可以看到画上的基督徒并不是一些象征性的描绘，而是真真实实的人物。

26

高夫（Michael Gough）在《基督教艺术的来源》（*The Origins of Christian Art*，1973）一书中说，当时艺术的转变，是从“自然写实转到荒诞和幻想之路”的。他又指出，到了6世纪中叶，“写实主义已全被废弃了”，形式化、象征化和因袭时尚的镶嵌画和雕像，成了拜占庭（即东罗马帝国）艺术品的特色。从某方面来看，这类作品亦有它的用处——为学者提供历史证据。当时，许多艺术家用敬虔的态度来制作他们的艺术品，以追求更高的灵性上的价值，这无疑是他们好

的一面，但坏的一面是他们在画出灵性上的概念时，却忽略了自然、人类和人性的重要。

公元395年起，罗马帝国分裂为东西两部分。拜占庭式艺术在东方渐渐成型，而且传到西方。这些艺术作品本来具有一种实在的美，但后来因为只偏重宗教的主题，画中人物就沦为象征性的描绘而非真实的描绘。这种趋势到了九、十、十一世纪时达到最高峰，而自然的描绘大都被扬弃了，更不幸的是作品中活泼的人性本质亦消失了。这些作品与早期基督徒在墓窟中所画的壁画形成极大对比，那些壁画虽然线条简单，却是上帝创造的真实世界中真实的人。

拉文纳（Ravenna）是西罗马一个拜占庭镶嵌画艺术的中心。它的重要性是由东罗马皇帝查士丁尼（Justinian）造成的（不过他本人从未到过那里）。公元527至565年查士丁尼执政期间，东罗马兴建了许多教堂，其中最著名的是君士坦丁堡的圣索菲亚（圣智）大教堂[1]，该堂于537年献堂。那时东罗马新建的教堂都很重视内部装饰，强调光线和色彩。

29 同一时期，西罗马在学术方面渐趋衰落，只有本尼迪克（Benedict，480?–547?）统治时逐渐兴起的修道会保存了许多旧文物，本尼迪克还在那不勒斯通往罗马的大道附近的加西诺山（Monte Cassino）建了一所修道院。许多古代经典都是在那些修道院内抄了多份副本；圣经和许多古典希腊文、拉丁文名著的片段，就是那些修士们保存下来的，古代音乐也是借着不断的复抄而得以流传，其中一些是安波罗修的作品，他在374至397年间曾任米兰主教，将启应诗篇和圣诗的唱法介绍给他的教民。然而，新约所宣示的基督教本质，却渐渐被人曲解，加入了人文主义的成分：教会的权力逐渐超过圣经的教训，同时教会愈来愈强调人得救是在乎颂扬基督的功德，而非唯独倚赖基督的工作。这种人文主义的成分，在内容方面与文艺复兴时代的人文主义不同，但基本思想是相同的，就是将本来属上帝的都归之于人。由那时起至十六世纪，基督教不断对这些曲解圣经的观点进行反驳及矫正。

这些歪曲圣经的观点，产生了很多明显与原来基督教或圣经教训有异的文化

① 圣索非亚大教堂（Hagia Sophia）现已成清真寺。







图 4　罗马墓窟的基督教壁画。"……是上帝创造的真实世界中真实的人。"

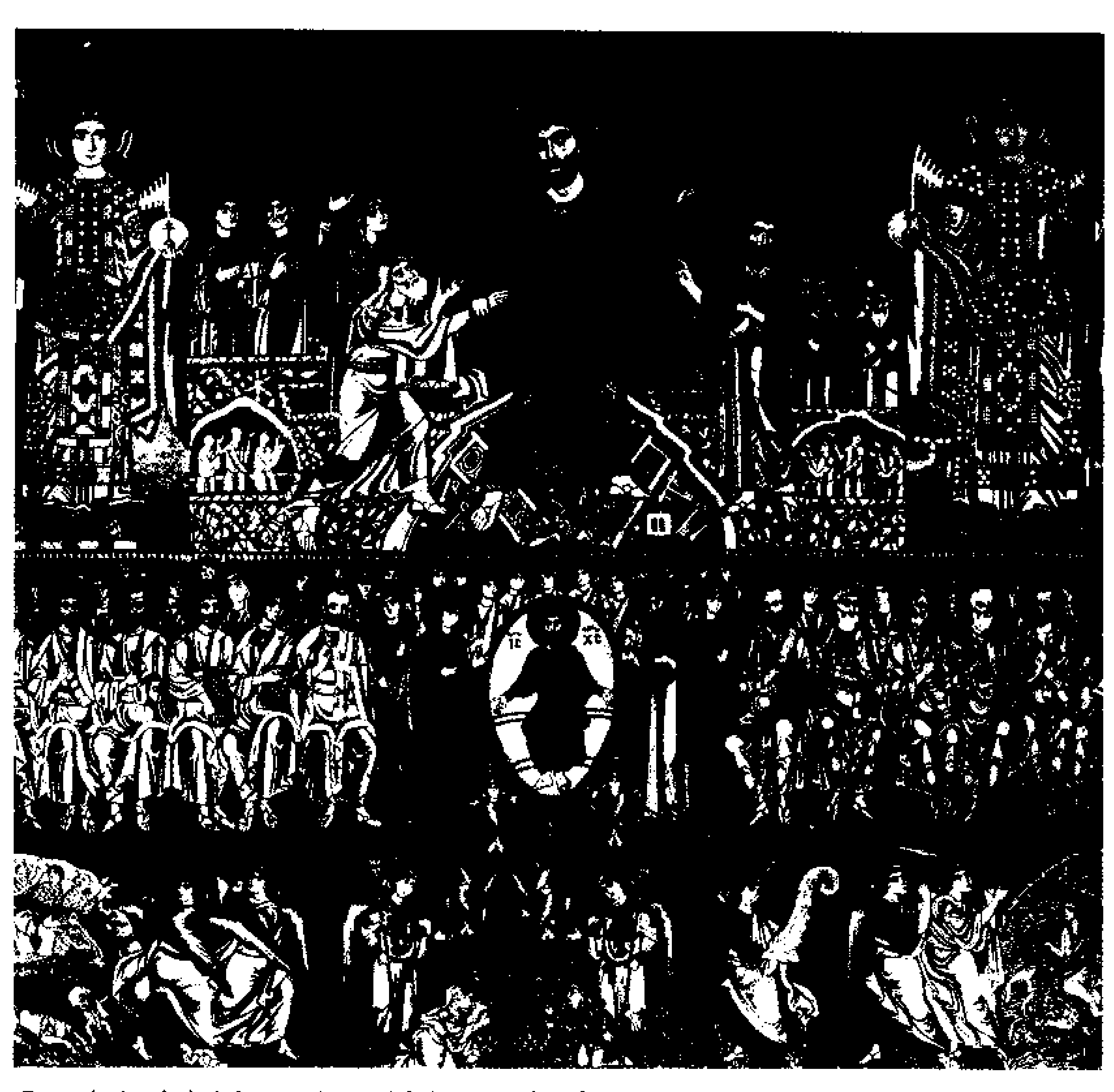


图 5　典型拜占庭镶嵌画。“……写实主义已全被弃掉了。”

成分。中古史上一个引人入胜的课题，就是根据当时自称信奉基督教的上帝的人在道德和理性上对上帝如何反应，追溯出当时种种复杂的西方文化遗产受重视或轻视的程度。如果说当时的人的思想和生活的总体结构是非基督教式的话，这是错误的，相反、我若说那结构中并没有或多或少渗有外来文化的特色，也是不对的；这些外来文化有些是来自希腊和罗马，有些来自当地的异教徒，许多时候，基督教信仰的要义常被这些文化弄得模糊不清。

这并不是中古时代特有的问题。当基督教还只是一个极少数人的运动时，信徒们无论个人或整体都曾经为着基督在祷告中所说的“你们不离开世界，却不属于世界”这个目标而奋斗过。从一个层面来说，这目标是向基督徒发出的对物质的态度和生活方式的挑战。彼得和保罗时代的基督徒固然乐善好施，以后世世代代的基督徒也是如此，即使反对基督教的人，也承认基督徒的这种美德。可是在另一个层面上，这句话却引出了一种观点：上帝的律法对立于国家意志。罗马君王逼迫基督徒时期，罗马军团司令莫里斯（Maurice）接到领兵逼迫基督徒的命令后，便将他的徽章交给助手，自己以同道的身份，与其余的基督徒一起赴难就戮。这事于286年左右发生在瑞士罗纳河河谷，靠近密第山岭下山崖之处。圣莫里斯这个小城就是由此而得名。

最后再从知识的层面看，基督的这句祷告引起一个问题，就是阅读或引述非基督徒经典作家说的话是否能造就人。德尔图良（Tertullian，160–240）及居普良（Cyprian，200?–258）的答案是否定的，但持这种见解的人只占少数。另外值得一提的是当时音乐界严格持守不与世同流的宗旨，传统的罗马音乐在中古初期消失，便是由于教会以愤激的态度看社会事务和与社会有关联的异教礼仪所致。 30

关于中古时代的年期问题，众说纷纭，但我这里的界定是大约从500到1400年，我们可以看看这段时期的人对上述问题的态度怎样。在物质方面，有些人根本不理会俭朴生活、照顾孤寡贫困的教训，有些人则绝对遵从，过着俭朴生活（早期修道院派的理想是完全不拥有金钱），当时罗马教廷的法庭对物质贪得无厌的行为便属前者。十二世纪的《银马克福音》（*Gospel According to the Mark of Silver*）一书，用一些模仿基督教训的语句，生动地描绘教皇如何怂恿红衣主教们在教廷中欺骗诉讼者的财产：“我给你们作了榜样，叫你们接受礼物，像我接受一

样”，“富足的人有福了，他们必得饱足；有余的人有福了，他们必不会空手离去；有财产的人有福了，因为罗马教廷的法庭是他们的”。索尔兹巴立的约翰（John of Salisbury，1115?-1180）是柏克特（Thomas á Becket）的朋友，他虽然不反对教会的教阶制度，但他曾当面告诉一位教皇说：“一般人所认为是众教会之母的罗马教会，其行径竟然像后母一样。里面坐着文士和法利赛人，将难担的担子压在人民的肩头上，自己则享受锦衣美食，但穷人却难得其门而入。”圣法兰西斯（St.Francis，1182?-1226）鉴于教会重视财富带来腐化的后果，所以完全禁止他的门人接受任何钱财。

虽然教会上层的人肮脏不堪，但教会也曾关注到高利贷所造成的不良后果。他们起初的办法是完全禁止这种借贷，之后是设法将利率限制于市场所能接受的范围，后来教会又获得统治者的支持，硬性推行公平价格制度，管制物价，以免自私的商人操纵物价，囤积居奇，剥削民众。当然，如果从“爱你的邻舍”的教训去看，教会这种努力是否算真正的成功，还有值得商榷的地方，可是，一个尽力控制贪婪和经济剥削的社会，和一个推崇少数经济操纵专家的政策的社会到底是有分别的。

33

撇开这个不谈，中古时代所倡导的经济原则也不完全是消极的。中古教会高举诚实和尽心工作等美德。中古时代后期私人用的《祈祷集》（*Books of Hours*）装帧精美。制作者日复一日长期不懈努力地工作。其中最著名的是林堡兄弟（Limbourg brothers）1415年制作的琼·贝立公爵（Jean，duc de Berry）祈祷书。十四世纪早期，在佛罗伦萨（Florence）的钟楼上刻着的一套浮雕亦是一例。此外，当时的教会设立了很多医院和慈善机构，向那些因年龄或身体缺陷问题而不能工作的人提供福利。当时在意大利锡耶纳（Siena）设立的一所医院，至今仍保持正常工作。从医院楼下女病房的壁画，我们可以看到中古时代医院的工作情形。如果二十世纪的病人对现代医学的进展感到骄傲的话，对锡耶纳医院的室内装饰所表现的高度艺术，也一定会钦佩不已。今天我们总是期望国家多办医院或慈善工作，这显示出现今国家的力量与中古时期大不相同了；不过，无论国家强或弱，很多时候都会成为教会的障碍，特别是遇到有关道德原则的问题时尤其是这样，我们现在便要转到这个问题上。





图 6-7　十四世纪佛罗伦萨教堂钟楼的浮雕。
“中古教会高举诚实和尽心工作等美德。”





中古时代教会的处境，比起上面提过的罗马将军莫里斯的时代较为安稳，但也更为复杂。所谓安稳者，是因为那时的欧洲已被视作基督的国度——基督教的世界。基督教的洗礼不单有灵性上的意义，而且在社会和政治方面也具有重大的意义：洗礼表示一个人踏进了社会，只有受过洗礼的人才被社会完全接纳。在这意义下，犹太人便变成“非人”，是低人一等的，一些别人不准参与的行业（如放贷）犹太人反而可以做。如果整个国家都接受了洗礼，良心的问题会更趋复杂，因为一个在外表上处处都与社会协调的政府，却会因此堂而皇之地危害社会。当教会成为一个组织时，情形当然也是如此。

中古时代以此为主题的最伟大的艺术作品，大概要推罗伦萨提（Ambrogio Lorenzetti，约1290–1348）的《好坏政府的讽喻》（*Allegory of Good and Bad Government*）了。这幅画是他在1338至1339年间，为锡耶纳宏伟的大会堂会议室而作的。罗氏将好与坏的政府清楚地区别出来。他画出了魔鬼毁灭社会的各种罪行，也画出了基督徒种种德行的表现（例如诚实苦干），显出在上帝之下人与人之间的团结。我们现代人的标准，好政府的标记之一，是妇女可以安全地在街上单独行走，而在坏政府治理下，妇女便有被袭击、强奸和抢劫的危险。罗伦萨提从锡耶纳动乱的政治中看得很清楚，如果善恶之源显露了，就会看出人心原来是善恶混杂的。 34

从中古时代国家控制经济活动的权力中，我们同样可以看出混杂的情况。教会虽然常在经济与政治管理上树立模范，但由于牵涉太广，常常很难在社会中发挥“盐”的作用。例如房屋地产管理和各种农业开拓事业都是由修道会经营，但修道会原本的目的并不是为谋利，而是为济贫的。此外，罗马教廷是很有效率的官僚组织领导的中央集权君主制的典型模式。1100年至1300年间，教皇的权力达至最高峰，那称为众仆之仆的教皇，正是中古时代最有力的统治者，说来可是一大讽刺。

讨论至此，我们似有丑化当时教会与国家的关系之嫌，不过，以下我们会让大家知道，到后来教会也曾反对一人独裁制度。许多人对于中古时代议会式的集会很熟悉，但多数人都忽略了中古时代后期教会的大公议会运动（Conciliar Movement）是反中央集权的另一股强大势力。大公议会运动企图恢复一个理想，就是

教会的实权应由所有主教组成的议会掌握，不应落在主教（即教皇）一人身上，因此，康斯坦司会议（Council of Constance，1414–1418）曾先后废了三个与之敌对的教皇，结束了教会史上受人非议的纪元，同时宣布议会的权力是直接由基督赋予，对于信仰和教会改革等事，所有人（包括教皇在内）都应顺服议会。可是大公议会运动最终也失败了，罗马教会内，一人专政制终于战胜了代议制。

同时，有一点可说是矛盾的，教会曾经因为政府权力的界限问题，与世俗统治者有过许多次斗争，结果使强调限制政府权力和责任的传统政治理论逐渐抬头。换言之，是教会的权力限制世俗统治者的权力。沙特尔大教堂（Chartres）和许多哥特式大礼拜堂中的雕像，都以教士和先知的职分与王权平等为主题。

37

还有，我们亦要看看中世纪基督教和当时的古典思想学说的关系。中古时代的知识分子保存了许多希腊和罗马思想家的著作，并且加以研究讨论，因此这些著作能够流传下来，并对文艺复兴和文艺复兴以后的文化产生巨大的冲击力。中古时代的人究竟怎样对待异教文化遗产呢？尽管早期的基督徒如居普良（歿于258）与特士良（约歿于230）对古希腊和古罗马学术持绝对否定的态度，但我们可以断言，使徒保罗绝不这样封闭，哪位希腊作家的话合乎他的意思，他便引用自如，有时他又运用在伟大拉比迦玛列门下时学到的精妙推理。迦玛列于公元70年之前逝世，其祖父希列（Hillel，公元前70? – 公元10）是比他更负盛名的拉比。安波罗修、耶柔米（Jerome，347–419）、奥古斯丁都依循保罗的路线而非特士良的路线，他们会鉴赏及应用古典学术，曾将古典学术完全纳入庄严崇高的基督教教育的教材内。基督教教育在当时已成了教育的模范，直至文艺复兴时代为止。既然一个强健的基督教信仰在不妥协的情况下都会利用非基督教的思想学说，那么，那愈来愈离开圣经、愈来愈倚重教会权威的信仰，就更容易给希腊罗马的思想溜进去。十三世纪，阿奎那（Aquinas，1225–1274）便持亚里士多德（公元前384–322）的学说首开先河，将上帝的启示与人的理性置于相等的地位。

我们以后会详细讨论这一点，现在先以中古时代几项最特出的艺术成就（主要是教会的成就）来结束这次走马观花式的中古之游。教会在当时的影响力遍及欧洲，所以它与社会的发展步伐一致是必然的事，特别教会与社会领袖们携手合作，创造出永垂不朽的艺术作品，这在中古时代奠基者之一的查理曼（Charle-







图 8.9　罗伦萨提的壁画《好坏政府的讽喻》及薛华博士与工作人员拍摄纪录片的情形。“……画出了魔鬼统领着毁灭社会的各种罪行，也画出了基督徒种种德行的表现……”





magne，742–814）身上和卡罗林文化（Carolingian culture）中可见一斑。

查理曼是丕平（Pippin）的儿子，768年登基为法兰克王，800年的圣诞日，受罗马教皇利奥三世（Leo Ⅲ）加冕，成为罗马皇帝。查理曼精力充沛，外貌令人望而生畏。他也是出色的战士，经常南征北讨。当他控制了大部分以前属罗马帝国的西欧领土后，便顺理成章地获得教皇加冕，成为罗马式的皇帝。登基以后，便投桃报李，多方面增强教会力量，在意大利拨了一块土地作为教皇的基地，并支持盎格鲁·撒克逊的传教士在他征服的地区内（特别德国各部落）工作。查理曼强迫施行十一奉献，这措施使教会得到足够基金来巩固其行政。他又兴建了许多宏伟的教堂，例如巴拉丁礼拜堂（Palatine Chapel）。该教堂位于亚琛（Aachen，今西德境内），于805年献殿，是查理曼晚年的居所。 38

在查理曼统治之下，教会产生了一股更全面的文化动力。教会在势力方面逐渐与政府分庭抗礼，在文化上二者则相辅相成，互相补足。学者们的工作受到支持和鼓励（虽然他们的工作没有什么创举），透过勤劳、热诚和有步骤的推进，文化确实重现出蓬勃的气象。欧洲各地的学者闻风而至，例如阿尔昆（Alcuin，735–804）在五十岁时，仍不辞跋涉，自英格兰北部的约克郡来到这里。他成为亚琛城宫廷学校的校长，作查理曼的顾问，并吸引了大群学者加入他的工作行列。查理曼又从罗马请了一些歌唱家到宫廷，成立了一所声乐学校，并亲自作监督。总之，查理曼和他的学者朝臣为整个西欧思想的统一打下了基础。当时发明的一种优美的卡罗林小书写体（Carohngian minuscule script）流行一时，对统一也有很大的帮助。有一点应该特别注意的，就是所有查理曼的学者都是神职人员，因为当时教育仍未普及；英文“clerk”一字与“cleric”一字相关的，意思就是神职人员。查理曼本人似乎也只学过阅读，没有学过写字。

卡罗林时代学术复兴的同时，艺术也在复兴，以后几个世纪的人对当时价值连城的精巧珠宝、宗教文物和书籍都叹为观止；其中大部分（例如查理曼的护身符，其中包括一件古圣遗物和一个刻有耶稣钉十架图像的象牙书皮）都突出了当时艺术复兴的宗教倾向。

讨论中世纪的文化，绝不能忽略当时的音乐。教皇格列高利一世（Gregory I，在位期为590–604）曾尝试有系统地整理西方教会音乐，后来这些神秘和超然的

40 音乐，便是以他的名字命名，称为调式或素歌（属于单音音乐）。大约从1100至1300年间，出现了许多“吟游诗人”[①]，他们大部分是法国南部的贵族诗人音乐家，创作了多姿多彩的通俗音乐。1150至1300年是明显的旧艺术（*ars antiqua*）时代，其间产生了多种“复调”作品。中古时期的乐器主要有瑟（psaltery）、横笛、簧管（shawm，属双簧管类）、喇叭和鼓，民间普遍的乐器则为风笛，有的教堂也用大风琴或可移动的风琴。随着十四世纪新艺术（*ars nova*）在法国和意大利兴起，作曲家的名字才开始为大众所认识。理姆斯（Rheims）大教堂的法政会长马舒（Guillaume de Machaut，约1300–1377）是法国新艺术音乐的杰出代表，而佛罗伦萨的兰迪尼（Francesco Landini，1325–1397）是十四世纪意大利最著名的音乐家。

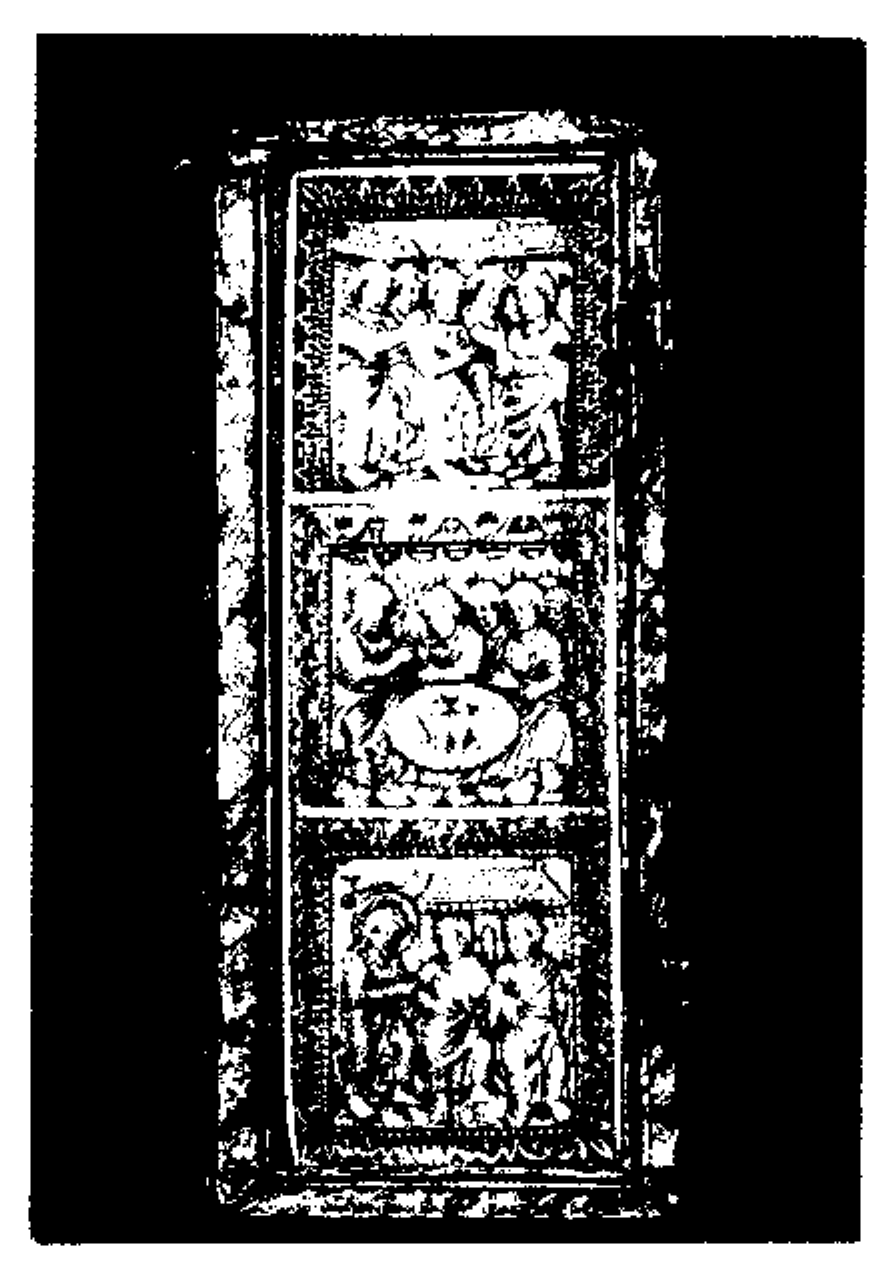
谈到中古时代的艺术成就，除了音乐上的发展外，也很自然地会想到建筑方面。现在先看十一世纪时的罗马式（Romanesque）建筑。罗马式建筑的特色，是圆拱形的门，厚厚的墙，内部光线很晦暗。随着罗马式建筑的发展，欧洲的建筑艺术跃进了一大步。所谓罗马式建筑，顾名思义，就是仿效昔日罗马建筑的风格，而其蓬勃的发展、则要归功于卡罗林时代的教堂，例如九世纪时的巴拉丁礼拜堂便是以六世纪拉文纳的圣维特勒教堂（San Vitale）和其他早期的建筑物（如四世纪罗马的圣保罗大殿[②]）为模仿对象的。但意大利本身的建筑艺术却依然故我，仍受古罗马的形式所束缚，例如在威尼斯的圣马可教堂（San Marco），虽是十一世纪时的设计，却是拜占庭时代的样式。反观法国和英国的教堂，充分表现 41 创造性，是属于“罗马式”的，却不是“罗马的”，十一、十二世纪时法国韦兹莱（Vezelay）的修道院教堂和十二世纪时丰特夫罗（abbey church of Fontevrault）的教堂，便是好例证。

对英格兰来说，最关键的时刻是1066年诺曼人的入侵。伦敦塔的白塔内的圣约翰教堂（Chapel of St.John）建于1080年，温彻斯特大教堂（Winchester Cathedral）是在1079至1093年间建成；达拉姆大教堂（Durham Cathedral）于1093年

---

① 吟游诗人原意是“发明者”或“发现者”，有很多种，而这里所提的吟游诗人（troubadours）只是其中一种。

② 圣保罗大殿（Basilica of St.Paul's–Outside–the–Walls）建于罗马城外，于1833全部重建。



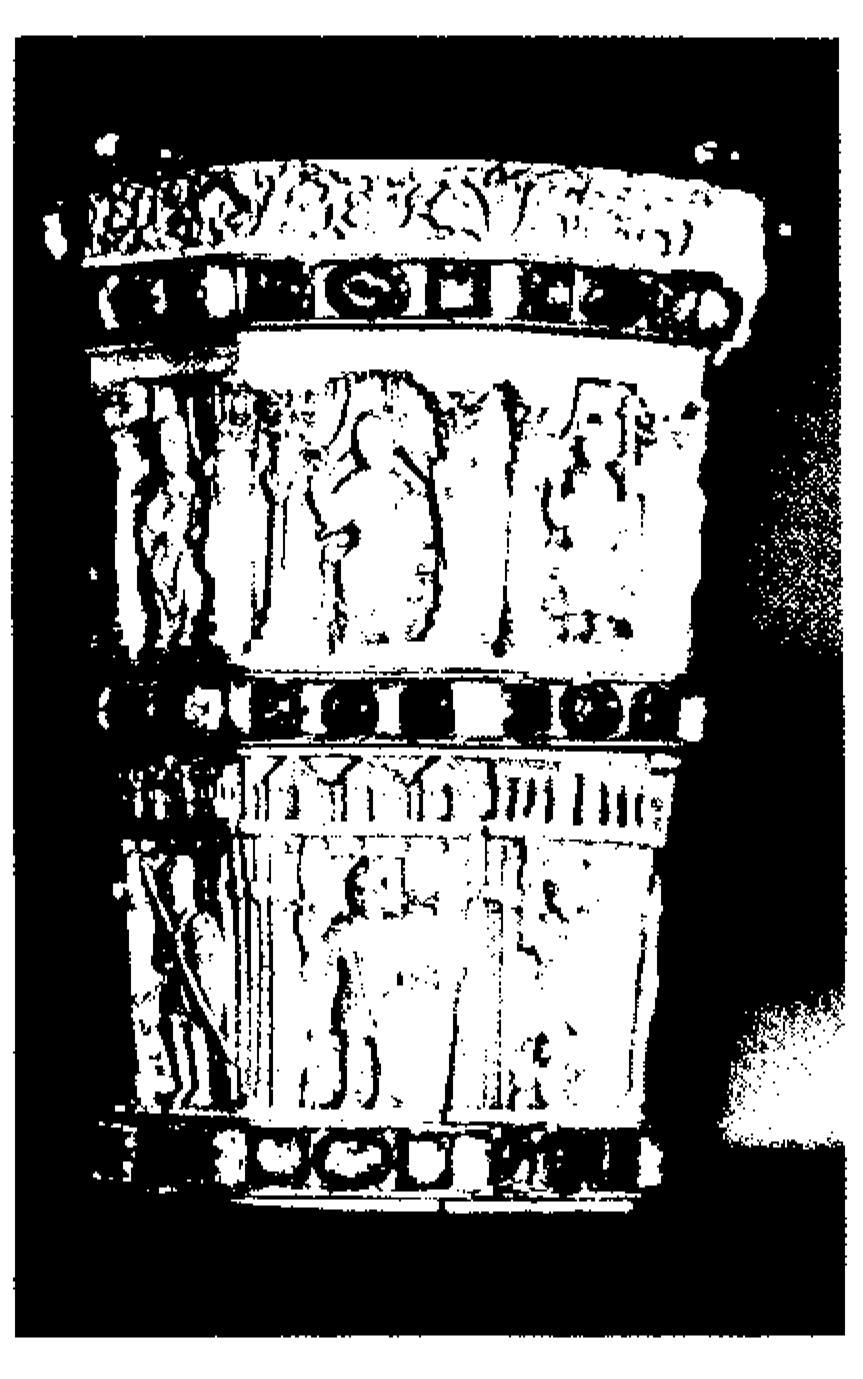


图 10　卡罗林式的象牙雕刻。“……人对当时价值连城的精巧珠宝……都叹为观止。”

动工兴建，是最早期的圆拱形建筑物之一，沿着教堂四周的柱子往上望，便会看到肋拱在天花板的交汇点。这种建筑为日后哥特式（Gothic）建筑奠下了基础。

到了1140年，修道院院长苏格（Suger）监督建造了圣丹尼斯（Saint-Denis）修道院，那座修道院位于巴黎市郊，四面环境毫无生气，但仍是世界名胜之一，因为哥特式建筑就在这里发源，使复苏中的中古文化形态再迈进一步。哥特式的建筑是从圣丹尼斯修道院的唱歌室产生的，这些尖顶的哥特式建筑物安装了许多大而高的窗和天窗，阳光可直透室内。同时，哥特式建筑物也创新地采用各式花窗和拱柱，美观雄伟，这种拱柱承担了由屋顶的重量所造成的外冲力，墙壁因此可以造得薄一些，窗户也可以开得大一些。我们观察1194年开始兴建的沙特尔大教堂，就可以知道纯哥特式建筑的特色：尖顶、拱柱和穹隆。从这大教堂中（如教堂西面的外壁）我们还可看到雕刻术的进步。哥特式的建筑可分为早期（或古典式,从1150年到1250年）和后期（从1250年到1500年止）两种，后期的哥特式建筑，特别是英格兰的建筑比前期更华美。

从十三世纪起，佛罗伦萨的艺术也显出了哥特式的味道。阿诺尔福（Arnolfo, 1232-1302）于1266年开始建造旧式的皇宫，又于1294年开始以哥特式设计兴建佛罗伦萨的大教堂。虽然佛罗伦萨的哥特式未臻完美之境，但是对北欧早期哥特式的发展，确有它的影响力。十三世纪后半期兴建的圣三一大教堂（Santa Trinita）、圣马利亚诺维拉教堂（Santa Maria Novella，1278-1360）、圣十字架堂（Santa Croce，1295年开始兴建）都以哥特式建造；而圣道大教堂（Loggia，1376-1382）则属后期的哥特式。虽然洗礼教堂[1]本身是罗马式的，但由安德里亚·皮萨诺[2]所制的青铜南门(South Door，1330-1336）的门扉为哥特式的。基布林提（Lorenzo Ghiberti，1378-1455）在1403到1424年间建造的北门（North Door）门扉，仍然是哥特式的，然而门扉上所铸的内容，取材已较以前自由得多了。及至琪布林提建造被米开朗琪罗誉为“天堂的金门”（the Golden Gate of Paradise）的东门时，哥特式的结构已不复见了。这时，文艺复兴运动正进行得如火如荼，我们可以从

42

① 洗礼教堂（Baptistry）是指大教堂侧边一座为举行洗礼仪式用的较小礼拜堂，这里所指的是佛罗伦萨圣菲奥勒马利亚大教堂（Santa Maria de Fiore，一般称为佛罗伦萨大教堂）前面的洗礼堂。

② 安德里亚·皮萨诺（Andrea Pisano，约1290-1348）是乔托的朋友。

洗礼教堂奇特的门户上，清楚看到和感受到由哥特式时期到文艺复兴时期的转变。

从罗马式建筑转变为哥特式建筑期间，崇拜圣母马利亚之风开始在教会中兴起。罗马式的教堂，并不是奉献给马利亚的，但是在法国，把哥特式的教堂奉献给马利亚的风气却大盛。这里我们又嗅到一种渐趋紧张的味道：中古时期是文化、思想、敬虔生活觉醒的时期，而同时，曲解圣经的事却愈来愈多，教会继续偏离早期基督教的教训。不久，欧洲的思想即分裂为两个主流，其一是文艺复兴运动的人文主义，其二是以圣经为基础的改教运动。这两个主流思想流传下来，影响到今日的思想。

我们研究文艺复兴运动，必须注意两件事情：首先，如先前所见，我们切勿以为文艺复兴运动以前的每一件事都是坏的。这种不正确的见解，是由文艺复兴运动和后来的启蒙运动的人文主义者的偏见造成的，他们以为一切美好的事情，都是从现代人文主义的诞生而开始，其实人文主义在中古时代的后半期已逐渐发展起来了。第二，文艺复兴时代无疑是历史上一个璀璨的时期，但千万不要以为这时期所产生的事情都于人有益处。

十一世纪下半期到十二世纪初，欧洲经济蓬勃发展，为后来十三世纪中古文化的巅峰奠下了基础。当时人口增加，结集的村落不断出现，大大提高了农业生产的效率，城市设计也很配合实际，甚至十字军也成为经济扩展的工具。到了1100年，深耕渐渐普遍，历史学家认为这是农业史上的一项革命。意大利的城市因与东方国家通商而致富，佛兰德人的城市[①]则因纺织业而日渐富足。这些城市逐渐从封建制度解脱出来，争取到不少政治上的自由，这一点在十四和十五世纪傲然屹立的市会堂显露了出来。

45

许多大学也在这时成立，到了十三世纪后期，巴黎、奥尔良（Orleans）、图卢兹（Toulouse）、蒙特波利尔（Montpellier）、剑桥、牛津、帕多瓦（Padua）、波伦拿（Bologna）、那不勒斯、萨烈诺（Salerno）、萨拉曼加（Salamanca）、科因布拉（Coimbra）和里斯本等地都设有大学，这些大学摆脱了纯粹为神职人员而设的教

---

① 弗兰德人（Flemish）的城市，在中古尼德兰（Netherland，即今日荷兰）的地方。

育。地方方言也开始应用于写作，例如部分圣经的经卷已译成法文。十世纪和十一世纪，“上帝的和平”和“上帝的调停”等口号被用来消弭贵族之间的斗争（是否有成效是另一回事）。还有，罗马式建筑和后期的哥特式建筑，乃是人类思想与成就的一次重大突破。

至此，我们看见一个转变，这个转变就是文艺复兴。文艺复兴并不是人的复兴，而是一种关于人的观念的复兴。当时的人对“人”的观念发生了变化，以人为一切事物的中心。这种变化在当时的文艺作品中反映了出来。复兴是“再生”的意思，虽然当时的复兴主要不在政治、经济或社会历史方面，但是人的思想改变了，生活的各方面也都会受到冲击。然而，即使我们对复兴的意义不加任何限制，也不应以为文艺复兴的每一方面都对人类有益处。

一般人将文艺复兴的时期定为十四、十五及十六世纪初叶。要了解文艺复兴，我们必须对导致文艺复兴的历史事件特别是中古时代的哲学思想先有一些认识，即是说，要对阿奎那（1225–1274）的思想作较深入的研究。阿奎那是多米尼克会修士（Dominican），曾在那不勒斯和巴黎等大学攻读，后来在巴黎教书，是当代杰出的神学家。他的思想在今日罗马天主教的某些教义上仍具有相当的影响力。他对西方思想的贡献，当然远较此处讲的大得多。我们现在只集中看看他的人观。阿奎那认为，人因叛逆了上帝而堕落，但是他对于人类堕落的看法并不全面。他认为人的堕落，对于人只有局部而非全部的影响，人只在意志方面堕落腐化，而理性则未受影响，所以人仍可以倚重自己的智慧，即是说，人可以将圣经的教训和非基督徒哲学家们的思想互相混合，不会有问题。

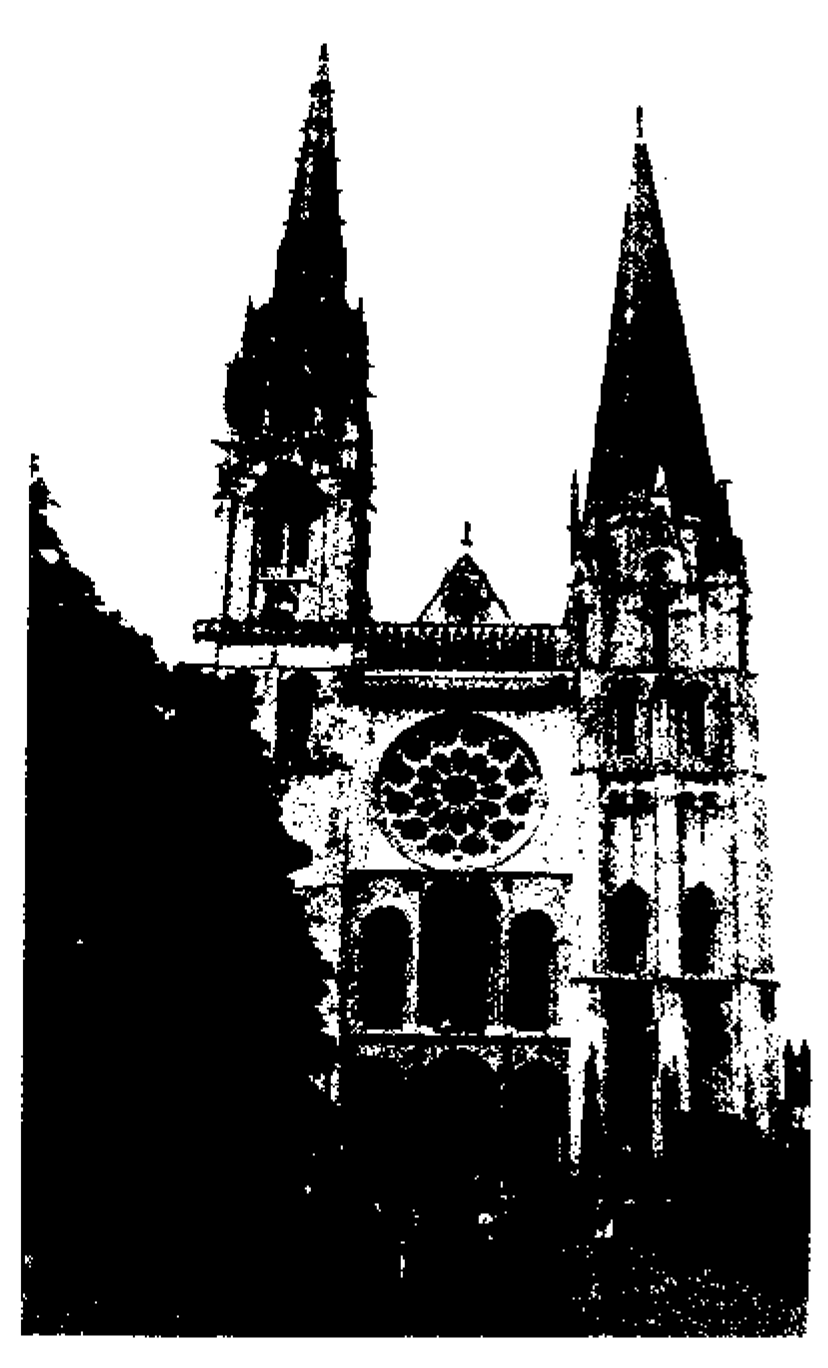
46

1365年，安德烈（Andrea da Firenze，?–1377）在佛罗伦萨圣马利亚诺维拉教堂的西班牙小教堂的壁画，充分反映出这种情形。壁画中，阿奎那坐在中间的宝座上，画的较低处是亚里士多德、西塞罗（Cicero，公元前106–前43）、托勒密（Ptolemy，公元121–151最为显赫）、欧几里德（Euclid，约公元前300年最为显赫）和毕达哥拉斯（Pythagoras，公元前580? –?）等，他们的地位被安排与奥古斯丁同列。这种强调人的智慧的结果，使哲学渐渐与圣经的启示分离，哲学家愈来愈独立自主了。

希腊最伟大的哲学家之中，阿奎那特别尊崇亚里士多德。1263年，教皇乌尔



图 11　伦敦塔白塔内的圣约翰教堂。“对英格兰来说，最具关键性的时刻，是 1066 年诺曼人的入侵。”



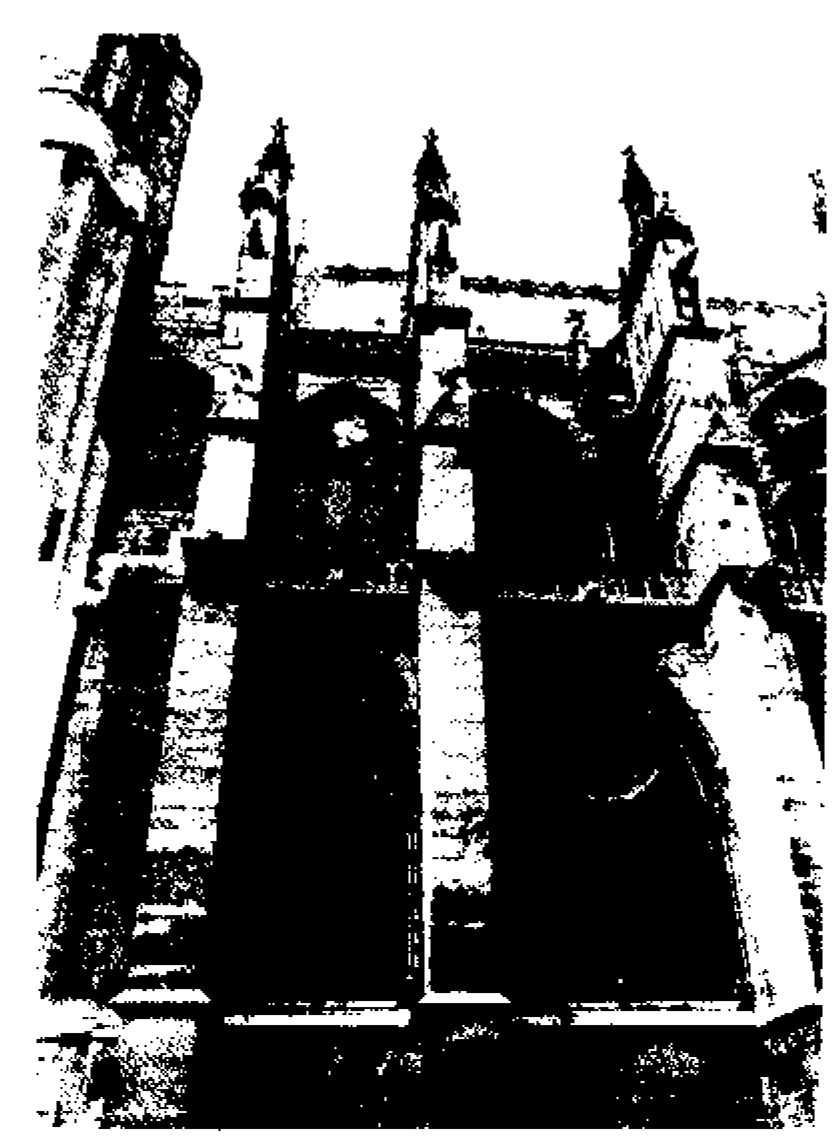


图 12　法国沙特尔大教堂与圣丹尼斯修道院。
“……使复苏中的古文化形态又迈进一步。”

班四世（Urban IV Pope）曾经禁止在大学里讲授亚里士多德的学说，阿奎那却叫人接受亚里士多德，所以古代非基督教的哲学又回复昔日的地位。

拉斐尔（Raphael，1483-1520）的壁画《雅典学院》（*The School of Athens*，约成于1510）可以帮助我们了解文艺复兴时这种情况和影响。那壁画在梵蒂冈，画中柏拉图一个手指向上指，意思是他指向“绝对”（absolutes）或“理念”（ideals），但亚里士多德的手指却完全张开，指向地下，意思是他强调“殊相”（particulars）。所谓殊相，是指我们四周环境的每一个个体（individual thing），例如一张椅子是一个“殊相”，而每一个构成这张椅子的分子也是一个“殊相”；每一个人都是一个“殊相”，你也是一个“殊相”。阿奎那把亚里士多德强调“殊相”的理论带到中古后期的哲学里，这就形成了文艺复兴人文主义的成分，而人文主义又引出了一个基本问题。

49

这基本问题，一般人称为“自然与恩典”（nature-versus-grace）问题，就是如何为个体事物找出最终极与完整的意义。对人来说，最重要的“殊相”就是人本身，如果人（一个个体的人）没有终极的意义，那么活在世上有什么用处呢？一切道德、价值和法律又有什么根据呢？如果人以个人的行为为本而不以一个绝对为依据，我们又以什么作为衡量个人行为的标准呢？这个“自然与恩典”问题，可以用下面的方法表示出来：

恩典，较高层面者：是创造者上帝，是天和属天的东西，是肉眼不能见而影响着整个世界的东西，使人的生存和道德有意义的“一致性”（unity，又称“共相”或“绝对”）。

自然，较低层面者：是受造之物，是地和属地的东西，是肉眼可见的，在那受因果关系限制的宇宙中所发生的事物。人以人的身份在地上所行的事，“分歧性”（diversity，或说“个别的事物”、“殊相”或“人个别的行为”）。

从人的角度出发的文艺复兴的人文主义和以后的人文主义，是不能找到赋予

50 人生存和道德的意义的“共相”[1]或“绝对”的。

阿奎那的思想有积极的一面，因为在他以前的时代，世界本身以及人和世界的关系并未受到重视。这其实是很重要的，因为世界是上帝创造的。到了十三世纪中叶，一些哥特派雕刻家开始以更写实的手法表雕造树叶、花、鸟。由于阿奎那的提倡，世界及人在世上的地位已较前显要了。

阿奎那思想的消极的一面，就是“殊相”都倾向于独立自主，以致“殊相”的意义开始丧失。我们不难想象个别事物（殊相）渐渐变成了一切时，就会吞吃了所有事物的意义，直至意义完全消失。

当时有两件事，奠定了我们以下要讨论的事件的基础：第一是中古文化思想和敬虔意识逐渐觉醒；第二是因人文主义成分的掺杂，偏离圣经和早期教会教训的情况愈来愈严重。例如教会的权威超过了圣经的教训，堕落的人可以借着赞美基督的功德而回到上帝那里去，而且古代非基督教思想混杂入基督教思想之内（例如阿奎那强调亚里士多德的哲学思想），这无疑为人的独立自主及人要成为一切事物中心的思想开辟了道路。

文艺复兴不幸的一面，是人继续走在这条偏差的道路上。不过，不久之后就出现另一个相反的思想方向来反对这种偏差，初时这种精神只在酝酿阶段，但是到牛津大学教授威克里夫（John Wycliffe，约 1320–1384）时大有改变。威克里夫告诉人们“圣经是至高的权威”，并且将圣经译成英文。他的呼声所造成的影响遍及全欧。约翰·胡司（John Huss，1369–1415）受到他的影响，也肯定圣经为独

---

① “共相”与“殊相”（universals and particulars），又称“全称”与“特称”，按中古思想方法，凡大前提无误，则结论亦无误；又因“种”（genera）是由“类”（species）而生，因此“类”就是概括一切的大前提，是观念上的和超越一切事物之上的，称为“共相”，这是波爱修斯（Boethius，约 475–525）首先使用这词来解释事物存在的观念。与“共相”相对的就是“殊相”，又称为“个体”，是属于感官上的，泛指一切感官可触摸到的事物。至于“共相”与“殊相”的关系，有主张“共相”先存于“殊相”，称为“唯实论”（realism），认为一切的名称皆因有该名称的实体存在，是早期正宗的经院哲学、源于柏拉图的“理念论”（idealism），而后期主张“殊相”先存于“共相”的“唯名论”（nominalism），则认为许多事物只是徒具名称，并非真有实体存在，此说源于亚里士多德的“知识论”，以阿奎那的神学为代表。究竟谁先谁后，中古学者往往争论不已，而当时教会决定采纳“唯名论”，因而阿奎那神学思想（Thomism）成为天主教正统神学思想，直到今日。



图 13　阿奎那像。“他的思想……仍具有相当的影响力



图 14　拉斐尔的《雅典学院》。"……指向'绝对'或'理念'……'殊相'……"



一最终的权威，强调应回到圣经和早期教会的教训去，并坚持说人只有借着基督的救赎之功，才能回到上帝那里去。但威克里夫和胡司的教训脱离了那不断渗入教会的人文主义，这样就展开了两个影响至今的运动：文艺复兴的人文主义和本于圣经的宗教改革。



三　文艺复兴

阿奎那思想积极的一面，不久就在艺术上反映了出来。在乔托（Giotto，1267?–1337）以前，佛罗伦萨画派的画风平板，没有深度，是一种较少修饰的拜占庭艺术，[①]例如马利亚与基督的像，都不以写实的手法去绘画，没有太多描绘的味道，只是一些象征而已。佛罗伦萨派的美术有五百年之久没有真正的变化，直至乔托，才有了极大的改变。

51

乔托就学于契马布耶（Cimabue，1240–1302），从他开始，画风便有了截然的改变。他赋予“自然”适当的地位，提高了自然写实的精神；他所描绘的人物是实在且写实性高的人物。他的第一幅杰作《最后的审判》（*Last Judgement*），于1304年作于帕多瓦。在这幅画中，他将委托人斯克罗维尼（Enrico Scrovegni）的真像画了出来。不过，乔托的画在技术上有不足，其中之一是他始终不能将人物画成平稳地站在地上。他所画的人像，似乎都是跷着脚站立，而且在比例上又比四周的山冈和房屋大得多，树木较人物也相对显得太小。虽然这样，乔托到底已将自然写实的精神，向着应有的地位推进了一大步。这样做是应该的，因为上帝既创造了这世界，自然界当然十分重要。自然界现开始逐渐被还原以本来面目，而乔托也开始显露出文艺复兴时代的人多才多艺的特点。乔托晚年亦为佛罗伦萨

52

---

① 拜占庭艺术富装饰性，因此有修饰味道，佛罗伦萨的绘画深受其影响，却没有拜占庭艺术金碧辉煌般的装饰味道。

大教堂的钟楼做设计工作（1334–1337）。

不单绘画方面注重自然的趋势，文学也朝着这个方向发展，特别是但丁（Dante，1265–1321），他的笔法糅合了乔托的画的自然风格。在《神曲》（*The Divine Comedy*，1300–1320）里，他曾提到乔托，故推想他们是认识的。但丁原籍佛罗伦萨，由于参与政治活动，于1302年流放国外。他是最早以意大利通俗白话文写作的作家之一，其作品中具有一种深刻而奥妙的美，是最杰出的天才作品。可惜在文艺复兴人文主义的发展潮流中，但丁的作品追随了阿奎那错误一面的路线，在作品中多次将基督教与古典派的异教思想混合在一起。我们可从《神曲》中找出两个例子：但丁笔下的地狱，是照罗马诗人维吉尔的提示而描写的。维吉尔对但丁的影响，一如亚里士多德对阿奎那的影响。此外，在地狱中罪孽最深重的，是出卖基督的犹大和出卖恺撒的布鲁图（Brutus）与卡修斯（Cassius）。

但丁作品中"自然与恩典"的冲突，[①]从他对贝德丽采（Beatrice）和自己的妻子之间的对比清楚可见。但丁与贝德丽采只有数面之缘，却被她迷住了，他终生坚守着这段爱情，作为他的浪漫理想。例如在1293年左右，他写了《新生》（*La Vita Nuova*）一诗，纪念他对贝德丽采的爱情；诗中说："看到她那可爱的脸颊……爱情在我身上披上无限的甜蜜。"另一方面，1285年与他结婚的妻子在他的诗集中却毫无地位。她的责任似乎只是替但丁做饭和生养儿女而已。在思想上

54

对自然与恩典不能调和的人，他们肉体上的爱和精神上的爱也会彼此产生冲突。他们明白肉体之爱除了肉体的反应外，还需要精神的爱才有真正的意义，但他们非但不能将二者合而为一，反将这两种爱分成所谓上下层：小说家、诗人描写的肉体之爱是下层之爱，而抒情诗人理想的精神之爱是上层之爱。这种观念所带来的并不是美，而是丑恶。妻子只是拉车的马，而那理想中的女人，仅是一个脱离现实的幻象而已。

其他作家也步但丁的后尘。有"新人文主义之父"之誉的彼特拉克（Petrarch，1304–1374）很留恋古代的罗马，对古罗马作家也极为推崇，西塞罗便是其中一个。《十日谈》（*The Decameron*）的作者薄伽丘（Boccaccio，1313–1375）为要

① 请参第二章第31页。

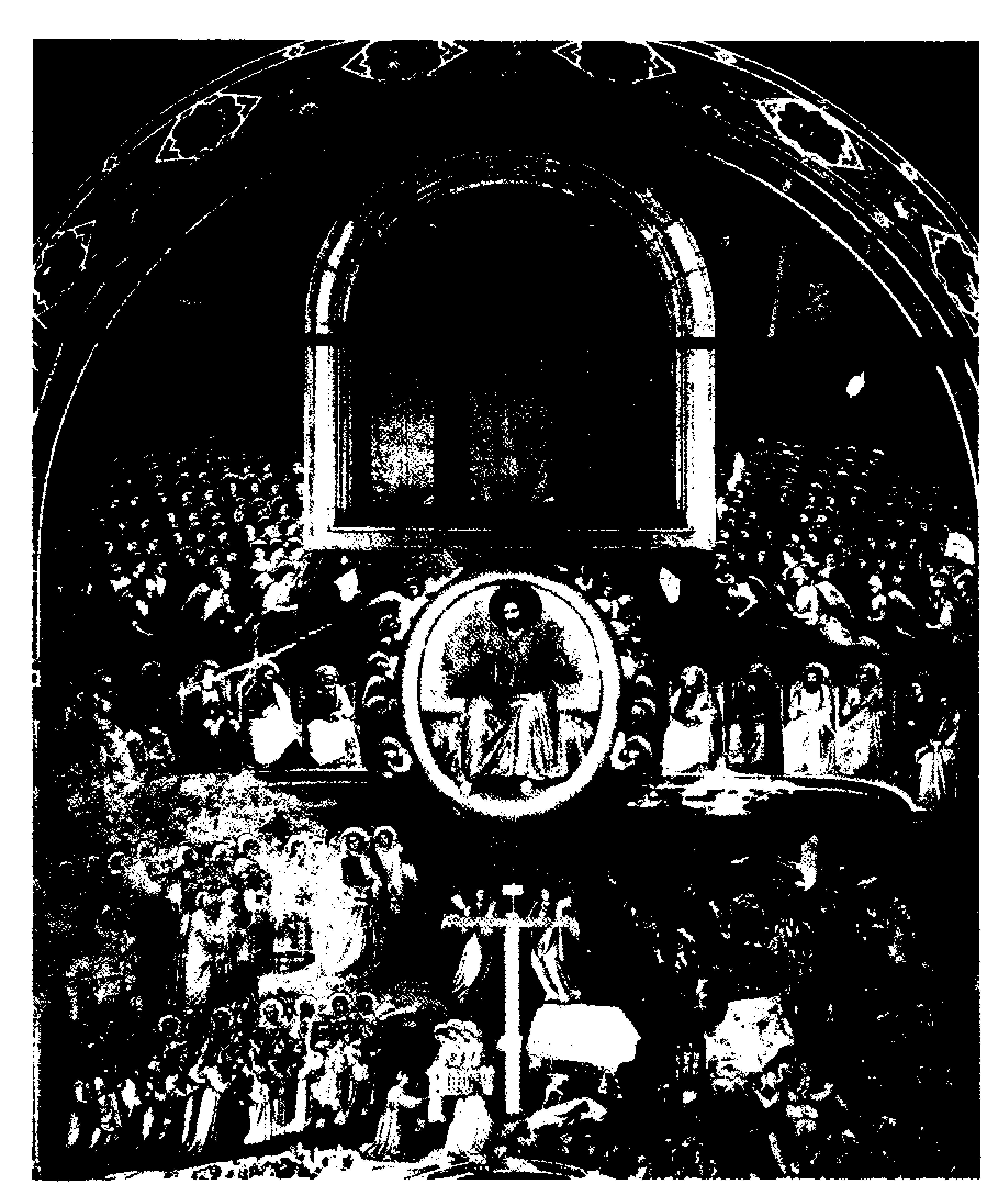


图 15　乔托的“最后审判”、“他第一幅的杰作……”

更深入地研究古典文学，苦心学习希腊文。他翻译了荷马的诗，成为文艺复兴的基石之一，使被冷落了七百年之久的希腊文学复苏。自彼特拉克之后，出现了许多人文主义者，都是职业文人，受雇翻译拉丁文著作，写讲稿和做书记工作。他们大部分是普通人，例如佛罗伦萨的书记官萨路他提（Coluccio Salutati，1331–1406）和布伦尼（Leonardo Bruni，1370–1444）等。他们最主要的人文主义思想是崇古，特别是希腊和罗马时代的文献。虽然早期教会也属于那个时代，但愈来愈清楚，许多文艺复兴人文主义者心目中的所谓人类独立自主，是单以非基督教的希腊罗马世界为依据的。文艺复兴时代的人文主义，也逐渐演进为近世的人文主义，这种价值体系基于人是一切的标准、人是自主的、完全独立的这些信念。

有两件事情激发了当时的人对希腊和罗马经典著作的热忱。第一，1439 年，佛罗伦萨举行了一个教会会议，商讨与东正教会（Eastern Orthodox Church）的关系，这会议制造了一个与希腊学者接触的机会。第二，1453 年，君士坦丁堡沦陷，掀起希腊学者的逃亡潮，他们带着许多著作稿件逃到佛罗伦萨和意大利北部的城市。这一班热爱古典著作的人文主义者，说他们之前是“黑暗时期”，而他们的时代是“复兴”（rebirth）。比较基督教以前的时代，认为人现在正向前跃进一大步。人独立自主的观念日趋流行，文艺复兴时代及以后的人文主义已告诞生了。

56

不过，这些事情确有其积极的意义，文艺复兴的人重新而且恰当地强调“自然”，他们也乐于享受“自然”。1340 年左右，彼特拉克攀登法国南部的普罗旺斯山（Mont Ventoux），真正为爬山而爬山。今日看来，这是微不足道的事，但在当时来说，却是创举，这件事反映出来的意义可与乔托的自然写实画相媲美。

稍后，在十五世纪初叶，建筑设计在布内勒斯琪（Filippo Brunelleschi，1377–1446）手中发生了戏剧性的变化，从哥特式转回到古典式建筑。他在佛罗伦萨所设计的圣罗伦佐大教堂（San Lorenzo，1421–1434）和圣灵堂（Santo Spirito，1445–1482）都显示出这种风格。1421 年，他开始为芳德邻医院（Foundling Hospital）设计图纸，这医院可说是第一座文艺复兴时代的建筑物。圣罗伦佐大教堂的圆盖顶是建筑史上一项重大的突破：它结合了艺术和工程两者的重大成就，这项建筑至今仍然是建筑工程上的奇观，它不单是艺术的表现，也显出布内勒斯琪



图 16 但丁像。"……作为他的浪漫理想。"

对数学的高度领悟。他这个圆盖顶的设计确是前所未有，甚至胜过古罗马的万神殿（Pantheon）。

文艺复兴时代各种艺术都互相影响。例如，音乐家杜飞（Guillaume Dufay，约1400–1474）特别为圣罗伦佐圆盖顶的奉献礼作了一首经文歌（motet）。米开朗琪罗也是参照这座圆盖顶建筑物来建造圣彼得大教堂的。特别有趣的是，布内勒斯琪并不是学建筑的，而是学冶金术的，这又证明了文艺复兴时期的人何等多才多艺。当时的建筑师很注重方形和圆形等简单几何图形，达·芬奇（Leonardo da Vinci，1452–1519）的画很能将人物配合在这些简单的图形中。布内勒斯琪和基布林提、杜拿特罗（Donatello，1386–1466）一样，掌握了透视法，而艾尔伯提（Leone Battista Alberti，1404–1472）写出了第一篇透视法原理和技术的论文。这是一种可以在平面上画出空间的技术。深谙空间原理的布内勒斯琪，“以空间为艺术创作”的重要观念，大大影响了当代的画家和雕刻家。

但是，对文艺复兴时期的人来说，透视法不单是绘画构图的新观念，它更将人放在宇宙的中心，而宇宙则变成从属于由人构想出来的数学原理。当时也有其他新的形式强调人的地位，例如，我们对哥特式教堂的建筑师和格列高利调式的作者所知甚微，但布内勒斯琪的一个朋友为布氏写下很详细的传记。又如彻利尼（Benvenuto Cellini，1500–1571）在他的自传里面，颇自负地写出自己的一生，并认为一般的道德观念不能应用在一个像他那样的天才身上。还有，从当时开始，肖像画也成为大众所接受的艺术表达形式；建筑师艾尔伯提甚至为自己画像。

现在，我们谈到文艺复兴艺术发展的另一个大跃步。历史上称为“文艺复兴绘画之父”的马萨乔（Masaccio，1401–1428，死时才27岁），是与布内勒斯琪相识的，因此他的作品间接影响了基布林提所建的洗礼教堂的北门。马萨乔的代表作是圣衣会[①]在佛罗伦萨的勃兰卡西教堂（Brancacci Chapel）。他似乎与圣衣会有特别的关系，因为他曾在比萨（Pisa）的一间圣衣会教堂工作。他与他老师马索里诺（Masolino，1383?–1447?）携手合作，绘制教堂门扉上的画，而他的画，远较他老师的生动逼真，不过他未竟全功，到50年后，才由利皮（Filippino Lippi，

① 圣衣会（Carmelite Order）创立于巴勒斯坦迦密山，亦称白衣修士。

图 17　意大利圣罗伦佐大教堂布内勒斯琪设计的圆盖顶和乔托设计的钟楼。“建筑史上一项重大的突破……”

1457–1504）续成。利皮虽然晚出，但功力却远不及马萨乔。马萨乔作的肖像面容清晰，他很细心观察实物，因此作品能表现出原貌的特质。至此，自然世界的真面目在艺术品中才得到应有的地位。

马萨乔是第一位全面运用中央透视法的人，虽然较早时杜拿特罗在他的浮雕《圣乔治与龙》（*St.George and the Dragon*）中也显出他在这方面有点认识。罗马人也曾用过某些透视法，这可从庞贝的壁画中看到。但他们都从未知道"中央一点透视法"。所以，正如布内勒斯琪的圆顶建筑一样，文艺复兴时代佛罗伦萨的画家实在胜过古代的画家。此外，马萨乔也是把光投射的正确自然效果运用在绘画上的第一人，所以他画的人像看起来是立体的，好像是处于一个感觉得到的空间之中。因为有了中央透视法和光正确的投射画技，马萨乔画的人物都很有真实感，此外，他的画使用真正的构图法，人物与整幅画的比例很平衡。建筑师兼画家瓦萨里（Giorgio Vasari，1511–1574）在《画家、雕刻家、建筑师的生活》（*Lives of the Painters*，*Sculptors and Architects*，1550）一书中说，马萨乔是第一位将人画成真正站在地上的画家。这一点我们将马萨乔和马索里诺同名的画《亚当与夏娃》（*Adam and Eve*）相比，就可以看出来。这两幅画挂在圣衣会教堂内两面相对的墙上。总之，马萨乔的画有很多突破和创新的地方。

60

在北欧，佛兰德画家也极努力研究同样的技术，当中以凡·艾克（Jan van Eyck，约 1390–1441）最为突出。凡·艾克与马萨乔大约同时期，他在欧洲北部，而马萨乔在南部意大利，他很会运用光线和空间，并极重视自然写实。他又采用一种新的方法，用油彩加蛋黄彩[①]来绘画，这是他胜过意大利人之处。另一位佛兰德画家坎平（Robert Campin，1378?–1444）在 1420 年曾画了一些名副其实的肖像画，这方面较意大利人为早，后来凡·艾克也步其后尘。例如凡·艾克为罗林（Rolin）画的《圣母和罗林大法官》（*Madonna with Chancellor Rolin*，约成于 1436）便是一幅真正的肖像画。

画家们对风景也很感兴趣。这潮流北方比南方兴起得早。凡·艾克早在 1415

---

① 蛋黄彩（tempera）就是在颜料中加进蛋黄，使色彩变得暗晦和均匀，此种颜料的缺点是容易因干燥而脱落。

Leo Baptista Albertus.

图 18　建筑师艾尔伯提自画像。“……甚至为自己画像。”

至1420年间就开始画风景画，是风景画的第一代宗匠。他的风景画为数不少，我们只谈一幅：挂在比利时根特城（Ghent）圣伯楞大教堂（Cathedral of St.Bavon）内的《崇拜羔羊》（*Adoration of the Lamb*）。这幅画成于1432年，是一幅祭坛画，画了夏娃、亚当和正在唱歌的天使。该画的主旨感人至深：不论贫富、阶级和背景，人人都来到基督跟前。但谁是基督呢？凡·艾克了解的圣经中的基督，就是上帝的羔羊，也即是那死在十字架上，除去那些接受他为救主的人的罪的耶稣。基督现在并不是死的，他还活生生地站在祭坛上，象征他牺牲替我们死，现在仍然活着。相信凡·艾克画这幅画的时候，一定有耶稣亲口说的话在他心里："我是那存活的，我曾死过，现在又活了，直活到永远，并且拿着死亡和阴间的钥匙。"（《圣经·启示录》第十八章）

62

这幅画的背景好极了，是真正的风景画。佛兰德画家以大自然为背景的风气，不久就被南方的画家吸收了，佛罗伦萨的乌菲兹陈列馆（Uffizi Gallery）所藏弗朗西丝卡（Piero della Francesca，约1416-1492）画的《艾宾诺公爵》（*Duke of Urbino*）便是一例。

顺带一提，北欧不单在绘画方面，而且在音乐方面也影响着南欧。佛兰德人德普瑞（Josquin des Prez，1450-1521）在意大利米兰的法院工作。他的音乐造诣很深，被誉为"音调画家"，是历史上最伟大的作曲家之一，对文艺复兴时代南欧的音乐发展有相当的影响。文艺复兴时代的音乐，在技术上和艺术上都有进步。在技术方面，如帕得鲁奇（Ottaviano Petrucci，1466-1539）于1501年在威尼斯以活版方式印制乐谱，他是第一个出版音乐作品的人。在艺术方面，最重要的创新也许是配器法了。当时主要的乐器有诗琴（lute，当时最普遍的独奏乐器）、长号（sackbut）、笛、六弦提琴、鼓和号角，配合各种管乐器编配成套，使由低音至高音的音域内都可以有同一种音色，这符合了文艺复兴音乐相同音质的品味。音乐在文艺复兴时代很重要，而由于大众对音乐的兴趣，歌剧在佛罗伦萨很快就崛起了。

到这一时期为止，美术仍然可循两条路线发展，一条是圣经的自然和"殊相"

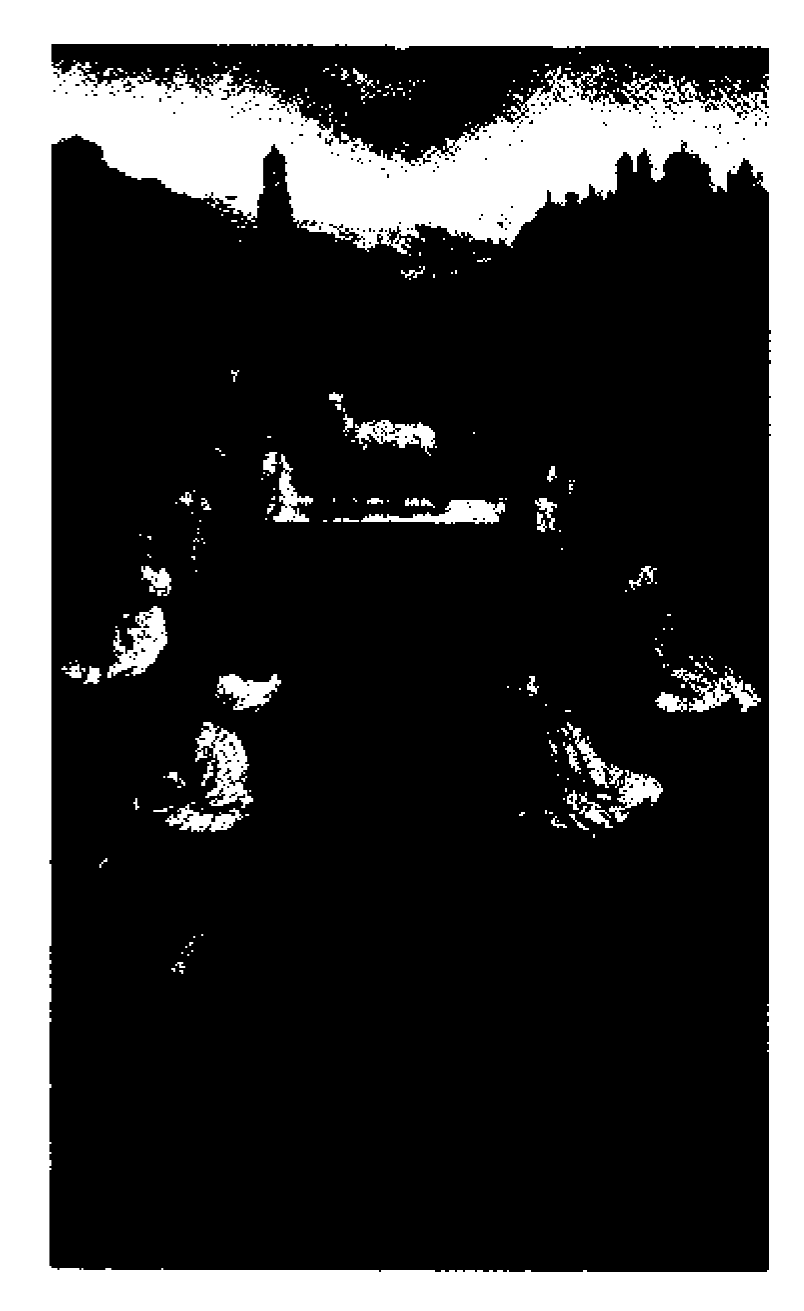


图 19　凡·艾克的《崇拜羔羊》。“……圣经中的基督，就是上帝的羔羊……”



观[1]，另一条是非圣经的自然和“殊相”观。给予自然应有的地位是好的，当时本是可以继续将重点放在上帝所造的真实世界中真实的人身上的；殊相即个别的东

65 西，应该得到应得的重视，因为上帝创造的是整个世界，如马萨乔的《亚当与夏娃》，就是按照圣经所记载的而作，是真实世界中真实的人。另外一条路线是人文主义得势，主张各种东西自主。马萨乔死后，大势已定，美术朝着人文主义路线发展，于是人变得愈来愈独立自主，而所有给予人或物意义的东西，就逐渐失落了。从这件事上，我们看到那影响至今的人文主义的困境。

这种形势和困境在美术风格的转变中显而易见。我们可以看看法国画家富凯（Fouquet，约 1416–1480）所画的《红处女》（*The Red Virgin*，1450?）。“红”是指整幅画的基本色调。画中的女孩露出了一个乳房。明白其中情形的人，都知道她是国王的情妇苏利（Agnes Sorel）。画的是不是马利亚要喂婴孩呢？不是。这幅画虽名《红处女》，但画中人其实是国王的情妇；人看这幅画时，便可想象到国王情妇乳房的样子。在此以前，一般人都认为马利亚是非常高贵圣洁，远在普通人之上的，一个画家甚至要将她画成一个象征。文艺复兴时代的马利亚已被画成真人的形象，这种表达方式比以前是进步了，因为圣经告诉我们马利亚真是一个人，耶稣也是真正的婴孩。可是，现在富凯把国王的情妇画成马利亚的模样，把所有的圣洁的意味和意义都抹掉了。这种风气影响范围最初仅及于宗教，但我们回顾历史，便可以看到它后来伸展到了知识和生活的各个层面，原来所有个体的意义和所有殊相的意义都被丢掉，一切事物都被视作独立自主的，没有任何东西可以和它们连上关系或赋予它们意义。

我们从另一种艺术中也可以见到人文主义的得势。佛罗伦萨学院里的画廊两旁，放着米开朗琪罗在 1519 至 1536 年间所刻的一组雕像，这些人像“要从石头里挣扎出来”。这就是真正人文主义的宣言：人可以使自己伟大，人之所以为人，是要从石头里挣扎出来，要从大自然中释放自己；最后的胜利终属于人。

那画廊的布置，将人文主义思想极显著地反映出来。除了那些欲破石而出的人像外，房间最显眼之处，放着宏伟的大卫像；这个作品成于 1504 年，以艺术作

---

① “殊相”（particular）即指个别事物，包括个人在内。



图 20　富凯的《红处女》。"……是国王的情妇……"



图 21　米开朗琪罗刻的四个雕像之一，一般称为“被掳者”.
“……最后的胜利终属于人 ”

品而论，它是举世罕见的。米开朗琪罗用一块大家以为粗劣无用的大理石，雕出一个旷古绝今的人像来，不过，这并不是圣经中的犹太人大卫。“大卫”只不过是一个名字而已。米开朗琪罗深知犹太教传统，那人像大卫却没有受割礼，所以我们不能视他为圣经中的大卫。这雕像是人文主义的理想——人是伟大的！ 66

这雕像最初计划放在佛罗伦萨教堂一根壁柱之上，距离地面四十尺，后来还立在佛罗伦萨大会堂外面。不过现在放着的只是仿制品。1434年，佛罗伦萨最大的银行业家族美迪奇家族（Medicis）运用手段操纵共和宪法，统治了佛罗伦萨。在大卫像雕成前数年（1494），美迪奇家族被人民推翻，一个名副其实的共和政体随之重新建立。米开朗琪罗虽曾是美迪奇的朋友，但他的大卫像还是竖立在大会堂门外，因为民众视它为打击暴君的代表。佛罗伦萨人正对一个光辉灿烂的未来充满了信心。

这座大卫像是人文主义者对人类前途的宣告。从这个人像身上，我们可以看到人对以自己的力量掌控人类的前途充满信心。那双不合比例的手正代表着人的强大能力。这雕像集理想与浪漫于一身，简直空前绝后。如果一个女子的梦中情人是这等人物，要在现实世界找这样的人做伴侣的话，她定要独身无疑。虽然大卫像象征人文主义傲然独立，但有些迹象显示，米开朗琪罗生命将尽时，已发觉人文主义的不足。他晚年与柯伦娜（Vittoria Colonna，1490-1547）来往很密，这位女子受过宗教改革运动思想的影响。有些人说，米开朗琪罗的生命和作品，也曾受到这方面的影响。姑且勿论这说法是否属实，米开朗琪罗后期作品的风格确是改变了。他早期的许多作品（如大卫像）都充满人文主义色彩，与他后期在佛罗伦萨大教堂和米兰一个城堡内的《圣母哀像》[①]形成强烈对比。在佛罗伦萨大教堂内的《圣母哀像》中，米开朗琪罗把自己的脸藏在尼哥底母（也可能是亚利马太的约瑟——无论是谁）身上。从这两个哀像看来，人文主义的气焰，即使仍然存在，也大为减弱了。 68

文艺复兴时代另一位与米开朗琪罗齐名的巨人是达·芬奇。他在历史上的地位很重要，集化学家、音乐家、建筑师、解剖学家、植物学家、机械工程师和艺术

① 《圣母哀像》(*Pietas*)，指马利亚抱着基督尸体的哀像，后者可能是他最后的遗作。



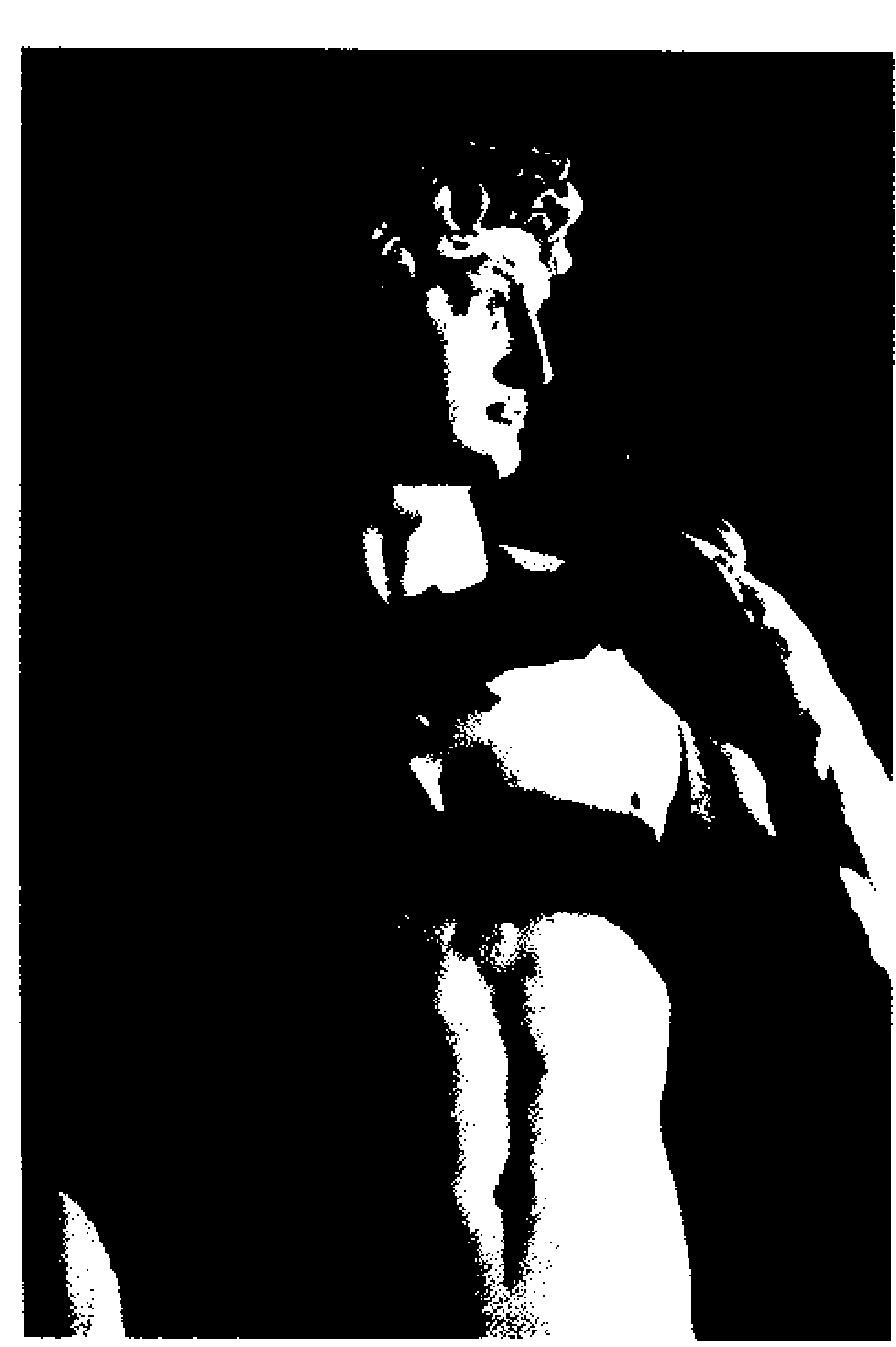


图 22　米开朗琪罗的“大卫”石像。“这雕像集理想与浪漫于一身，简直空前绝后。”

家于一身，多才多艺，最能代表真正文艺复兴中人。在一部经典作品《达·芬奇传》(*Leonaxio da Vinci*) 中，有一段乔万尼·金泰尔 (Giovanni Gentile, 1875-1944) 评述达·芬奇思想形态的文字。他说达·芬奇早已掌握了现代人的问题，早就预知人文主义将怎样衰败 (该书在意大利出版，1963 年译成英文本)。

大家都以达·芬奇为第一位近代数学家。他不单认识抽象的数理，在他的《笔记簿》(*Notebooks*) 中，还将数学应用在各式各样的工程问题上。他是历史上顶尖的奇才，凭着卓越超凡的才华，他觉察到：站在人文主义的立场借着数学寻找真理，只能找寻到“殊相”而已；从人自身出发，绝不能透过数学来了解宇宙人生的意义，因为如果只有“殊相”，就不可能找到“共相” (universal) 或“意义” (meaning)，结果一切都成机械。达·芬奇早就预料到我们现今的光景：一切事物 (包括人) 都是一部机械而已。不过，他认为画家是感觉敏锐的人，也许能找到一些意义，于是他尝试画出“灵魂” (the soul)；这不是基督教所说的灵魂，而是指“共相”。他想画出一样包罗所有事物的东西。

上文说过，阿奎那很推崇亚里士多德的思想。拉斐尔在梵蒂冈的壁画《雅典学院》中所绘的柏拉图手指着上方，亚里士多德则指向下方。亚里士多德的思想是导向“殊相”的，这造成阿奎那和后来的人为要得“殊相”而牺牲了“意义”，但在佛罗伦萨，人们则愈来愈倾向柏拉图。自从君士坦丁堡于 1453 年陷落，希腊学者带着许多典籍流散四方，西方国家对柏拉图的兴趣愈来愈大。弗西挪 (Marsilio Ficino, 1433-1499) 将新柏拉图思想传授给“伟大者罗伦佐” (Lorenzo the Magnificent, 1449-1492)，这思想在佛罗伦萨日渐重要。除罗伦佐外，弗西挪对米开朗琪罗和其他艺术家如包提柴里 (Sandro Botticelli, 1444-1510) 和其他与他有接触的思想家，都很有影响。亚里士多德强调“殊相”，新柏拉图思想则强调 72 “共相”。早期文艺复兴时代的人曾尝试将基督教与亚里士多德思想结合在一起，但失败了；后来，又想将基督教与柏拉图思想结合，也是同样下场。

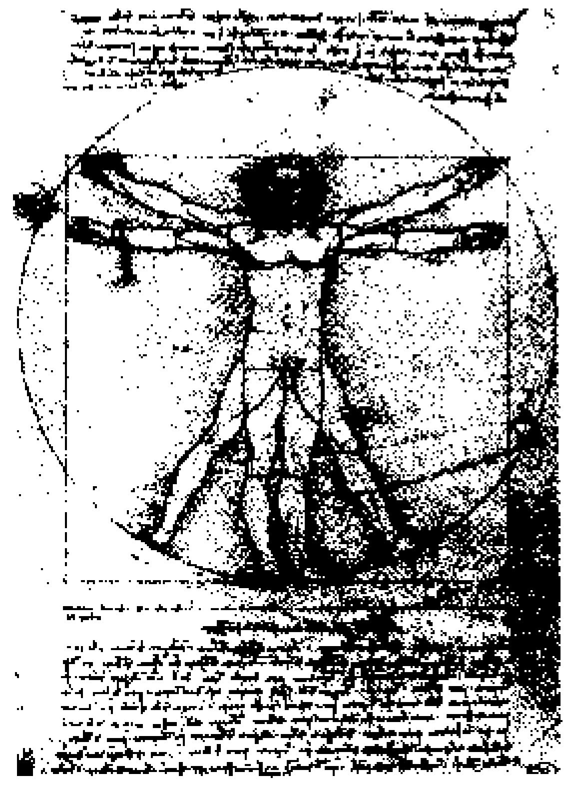
在这许多思想逆流中，达·芬奇以为画家可以补数学家的不足，并企图画出人的“共相”，可是，在人文主义基础上，画家和数学家一样，决找不出“共相”。身为数学家和艺术家的人文主义者达·芬奇，要借着观察“殊相”绘出“共相”，结果都失败了。人文主义者对人有绝对的信心，以为凭着自己的力量，可以从石





图 23-26　达·芬奇的手稿。
“他是历史上顶尖的奇才……”













头、从自然界中挣扎出来，可以解决一切问题。“我要做什么，就一定做得到，问题只是时间而已。”这是人文主义者的呼声。可是达·芬奇在名满天下而人生将尽的时候，已看到人文主义的下场。

达·芬奇的理论及其实际应用之间隔着一道鸿沟，他不能透过数学和绘画表达出“共相”或“意义”。法王法兰西斯一世（Francis I，1494–1547）命年老的达·芬奇进法国宫廷时，达·芬奇已是心如死灰了。“人心里怎样思量，他为人就是怎样。”人文主义的丧钟当时已隐约可闻，这是必然的结果。也许我们可以说，在文艺复兴时的佛罗伦萨，我们已找到现代人的模样了。

四　宗教改革（一）

文艺复兴时代的人正努力寻求统一人生之路和能赋予人生道德意义的“共相”[①] 73 时，另一个大运动在北欧兴起了，那就是宗教改革。宗教改革就是前面“中古时代”一章篇末所提到的反动，这是对变质的宗教和变质的俗世社会的一个反动。欧洲南部全盛时期的文艺复兴和北部的宗教改革这两个运动必须分开来看，虽然二者都触及同样基本的问题，但提供的答案却是两样，运动结果也是完全两样。

从上文可知道，宗教改革之前出现过几位先驱。与乔托、但丁、彼特拉克、薄伽丘同时的威克里夫（John Wycliffe，约1320–1384）是其中的一位。威克里夫把圣经奉为最高权威，他和他的门人把圣经译为英文，这译本在当时的整个欧洲颇具重要性。另一位是波希米亚（Bohemia）的胡司（John Huss，1369? –1415，波希米亚是今日捷克的中心地区），胡司曾任布拉格大学〔University of Prague，即查理士大学（Charles University）〕教授，与布内勒斯琪、马萨乔、凡·艾克是同时代的人。当时人文主义已窜进教会，造成教会权威与圣经权威平分秋色，甚至有时竟比圣经更权威，也造成教会注重借人的功德以获得基督的救赎。胡司一反这 74 些风气，他回归圣经及初期教会的教导中，强调圣经是最后权威的唯一根本，只有借着基督和他的工作才可以获得救赎。他又进一步发挥威克里夫所持的“信徒皆为祭司”的观点。有一回，在康斯坦斯会议（Council of Constance）上，胡司得

① 请参第二章第32页脚注。

到了保护他安全的承诺，但被出卖了。在 1415 年 7 月 6 日，他被绑在柱上烧死。威克里夫和胡司的思想是后来宗教改革的思想基础，这些思想一直在欧洲北部几个地方流传，那时文艺复兴的人文主义正向南部灌注。附从胡司的人在 1457 年创立波希米亚弟兄会（Bohemian Brethren），这是莫拉维亚教会（Moravian Church）的前身，他们的思想借着讲坛和圣乐传开了，后来马丁·路德的思想也是这样传开的。胡司本人写了很多圣诗，至今仍为人所传诵。改教先驱除了威克里夫和胡司二人，还有萨沃那·罗拉（Girolamo Savonarola）。他是一位道明会的修士，1494 至 1498 年间他的言论在佛罗伦萨风靡一时，他虽不如威克里夫和胡司那样斩钉截铁，但也确实能找到教会问题的所在，并振臂提出反对，结果被吊死，遗体在佛罗伦萨市会堂广场焚烧。

1517 年 10 月 31 日，马丁·路德（1483–1546）把他的《九十五条》（*Ninety-Five Theses*）钉在威登堡（Wittenberg）教堂的门上。读历史的人当记得，达·芬奇是 1452 至 1519 年间的人，路德的《九十五条》是在达·芬奇死前两年发表的。加尔文生于 1509 年，即达·芬奇逝世十年前，达·芬奇逝世那年，马丁·路德在莱比锡（Leipzig）与厄克（Dr.Johann van Eck）博士辩论。1516 年法兰西斯一世召达·芬奇赴法国，后来达·芬奇死在那里。而加尔文向法兰西斯一世呈献他的巨著《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）是在 1536 年。

欧洲南部在文艺复兴全盛时期多持人文主义思想，认为人是万物中心，是自己的主宰，而北部的宗教改革的主张正好相反。这两件事差不多同时发生，说清楚一点，路德的宗教改革爆发，正是文艺复兴全盛时期的末期。上面也提过，路德在 1517 年把《九十五条》钉在威登堡教堂的门上，慈运理（Ulrich Zwingli）在 1523 年领导苏黎世（Zurich）脱离罗马，1534 年英国的亨利八世（Henry VIII）也与罗马分裂；当然这次分裂开始时是因为政治问题，而非因为宗教，但却促成后来英国改宗基督教新教。到 1536 年，加尔文的《基督教要义》就问世了。

改教运动与文艺复兴虽同时发生，所涉及的问题基本上也是一样，可是二者的答案却完全不同。你会记得，阿奎那主张人的意志（will）在人抵挡上帝后堕落了，但思想（mind）却不然，这种理论使人认为人只要从自己本身出发就可以想出任何大问题的答案。宗教改革者对堕落的观点则较接近圣经，而与阿奎那的思

想相去甚远。改教者否定人可以仅仅以自身为起始，靠着理性解决人类所面临的种种重要问题。

宗教改革者其实也吸收了文艺复兴带来的新知识和新态度，例如，对事物的看法，懂得使用批判的眼光，不像过去那样囫囵吞枣地随便接受。又如，他们虽反对瓦喇（Lorenzo Valla，约 1409–1457）的怀疑主义，但同时很乐意学习他的语言研究。至于批判一向不容置疑的传统，改教者认为不应在人自身那里找根据，一切标准权威应从圣经原始基督教和初期教会处找。他们发觉，基督建立的教会，已经因为人曲解真理而被损坏了。改教者与文艺复兴思想相左，认为人类的理性不可以自主，人的思想也非无限、包罗万有。他们严格以圣经为唯一的最后权威，人类所需要的答案是上帝借圣经昭示的，这些答案并非只教人如何与上帝有正常的关系，也教人知道生命的意义以及是非的最后标准，换句话说，人不单需要一位实在的上帝，也需要一位用我们能够明白的方式向我们讲话的上帝。

76

改教者以圣经所讲的一切为上帝的话语。马丁·路德把圣经翻译为德文，从此圣经各种语言的译本渐渐出现，给各个民族阅读。改教思想家认为，圣经和教会二者的权威是分不开的，教会应在圣经教训之下，不应僭越圣经，亦不能与圣经有同等地位。他们主张“唯独圣经”（*Sola Scriptura*），这主张与基督教开始几百年之后渗入教会的人文主义对立，所以宗教改革运动的中心意义，是铲除已渗入教会并曲解真理的人文主义成分。

另外，还要留意人文主义思想的渗透可以从好几方面看出来（人文主义萌芽了好多年，到 1500 年代才发旺滋长）。首先，教会的权威被人提升到与圣经的权威同等；第二，在基督救赎的工作之上再大量加入人的工作；第三，自阿奎那之后，圣经的道理愈来愈掺杂异教思想，这并不仅仅是文字的转借，而是连思想内容也搬过来。这种现象在很多地方显而易见，事例俯拾即是。例如拉斐尔在梵蒂冈他的一个厅里，把代表希腊非基督教哲学思想的一幅画《雅典学院》挂在另一幅名为《争论》（*Disputà*）的画对面的墙上，《争论》这幅画是描绘争论弥撒（the Mass）意义的。拉斐尔在艺术方面是个综合的能手。米开朗琪罗在梵蒂冈西斯廷（Sistine）教堂天花板上的作品，也糅合了圣经和异教的思想，他把异教的女先知与旧约先知并列，但丁的著作也有同样的情形。

加尔文之前，一位说法语的瑞士改教家法雷尔（Guillaume Farel，1489–1565）在巴塞尔（Basel）很清楚地表示，除了已混入教会的人文主义，还有另一种人文主义是他要对抗的。鹿特丹的伊拉斯姆（Erasmus of Rotterdam，1466?–1536）就是这种人文主义的佼佼者。伊氏编订希腊原文新约圣经（1516），并在这本圣经的前言里力主新约应译为各种地方方言，这对改教家的益处甚大。有人称伊拉斯姆和随从他的一派人的思想为“基督教人文主义”，但其实他们的思想与基督教有许多不相符的地方。他们只要求教会稍稍改革，但改教家就不同了；改教家要把教会恢复原状，以圣经为唯一的权威。故此法雷尔与伊拉斯姆完全决裂，斩钉截铁地表示自己反对任何形式的人文主义。宗教改革者虽然派别纷陈，各持己见，但合起来却是一个整体，与窜进教会的人文主义者和伊拉斯姆式人文主义者是不同的。

宗教改革时期并非一个黄金时期，宗教改革距离理想甚远，虽然改教家以圣经为他们信仰的标准和生活的指南针，但在许多方面仍未能符合圣经真理。例如，马丁·路德对农民战事的立场可说是错误的，又如在远方传教方面，宗教改革者多显出漠不关心的态度。他们虽然暴露了许多严重的弱点，但他们的确撇弃了俗世和宗教的人文主义而归回圣经真理和早期教会的样式。

78

由于改教家彻底地坚持圣经观点，不与人文主义打交道，所以他们很清楚个体或个别事物的意义，也没有“自然与恩典”（nature–versus–grace）对立的问题。我们可以这样说，文艺复兴思想的中心是一个自主的人，而宗教改革的中心则是一位借圣经说话的、有位格的、无限的上帝。改教者认为，个体（包括人）的意义是清清楚楚的，根本没有什么问题，因为圣经把“共相”与“殊相”统一了。

第一，世人能真正知道上帝的事情，这是因为上帝已经借着圣经把自己启示出来。对改教者来说，“上帝”这个字的意义已够丰富，上帝并非一种不可知的“哲学上的另一个”（philosophic other），因为上帝自己已向人昭示，如《威斯敏斯特信条》（*Westminster Confession*，1645–1647）所说，上帝向世人所昭示的属性不单对人来说是真实的，对上帝本身来说也是真实的，即上帝说他是怎样，他自己真真正正就是怎样，并没有打折扣。受着诸多限制的人类当然不会全然透彻地了





图 27　梵蒂冈西斯廷教堂内米开朗琪罗的“耶利米先知”与异教的“特耳菲（Delphi）女先知”。“糅合了圣经和异教的思想……”

解上帝，但起码可以掌握关于上帝的真理。由此，人可以认识那最终极的“共相”。此外圣经也向世人启示意义、道德和价值。

第二，圣经也讲人和自然的真相。圣经对世界和宇宙的一切并不是样样都讲，但所讲的必定是真相，所以人人都可以知道自然的真相，特别是万物存在和万物具有现今形状的原因。圣经没有把历史和宇宙的真相样样都揭示出来，这样历史学家和科学家就有事可为，努力从事自己的研究工作了。是的，上帝和被造

80 之物中间有一道鸿沟，上帝是无限的，被造之物是有限的，但是人却可以真正地认识上帝和了解被造之物的真相，因为上帝在圣经里启示了他自己，也赐人一把钥匙得以知道上帝创造的世界。

宗教改革家回归圣经真理时，立即可见两个效果：“殊相与共相（意义）”（particulars-versus-universals）的对立问题即可迎刃而解，科学与艺术也得以在上帝的圣经真理基础上自由发展。因此，宗教改革的基督教和人文主义基本的弱点和贫乏对比一下，即见高下，可叹的是，这种人文主义竟流传至今。

更重要的是，圣经说出了人类的本相。圣经对每一个个体都赋予意义，特别是那些与个人有重大关系的个体。圣经把个人看得很伟大，但以人为中心的人文主义却未能赋予人类什么意义，这是铁一般的事实。另一方面，圣经说人是上帝照着自己的形象造的，并非一部机械，这显出了人尊贵的本质。

“人是照着上帝的形象造的”这个观念不单解决了思想上许多重大的问题，并且更带来了实际而深远的果效。例如宗教改革时期甚至是我们这个时代，人所担任的种种职分都被视为尊贵。一位诚实的商人或家庭主妇，他们身份尊贵与帝王无异，“信徒皆为祭司”这个圣经真理被高举之后，更促进了这个思想的发展，由这个思想产生了“人人平等”的观念，而教会实行的平信徒当教会领袖，管理教会，也加强了民主意识的潜在力量。

另一方面，圣经也说人背叛上帝，堕落了。人是在历史的时空中堕落的，人不愿与那无限参照点（有位格的上帝）有正确的关系，结果，人就变得不正常了。宗教改革也视所有人在上帝面前都犯了罪，帝王、后妃、农民无一例外，这与文艺复兴的人文主义相反。人文主义对人的问题，只究其然而不究其所以然；但圣经就不同了，当人面对自己时，圣经就可以帮助他解决当前的困境，人借圣



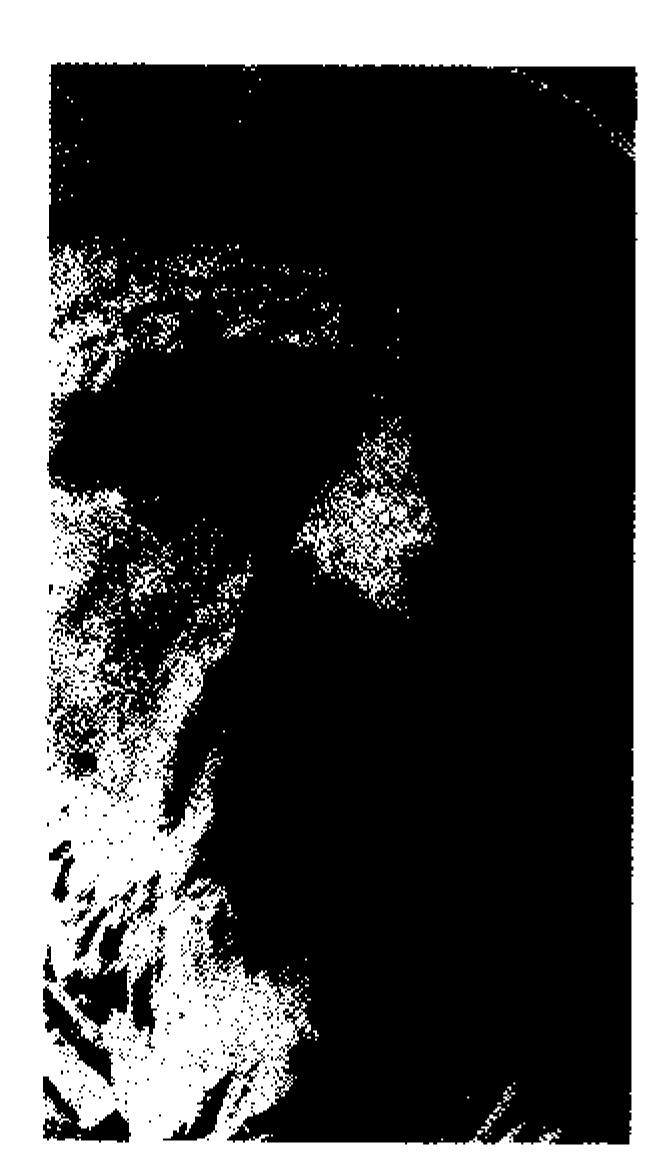




图 28　在瑞士纳沙泰尔的法雷尔像。“……绝绝对对地坚持圣经观点……”

经可以一清二楚地看到自己既伟大又卑污的模样。

"到上帝那里去的途径!"圣经提示的与宗教改革前几个世纪在教会滋长的论调迥然不同。宗教改革家走回圣经和早期教会的教训那里去，把加诸教会的人文主义成分剔除。他们告诉人，借着基督完成的工作，只用信心，自己就可以直接到上帝面前来；这即是说，基督在十字架上牺牲功效无穷，人不能也不需要做什么或加添什么，基督的救赎是无条件地赐予的，全属恩典（Sola Gratia）。

81

以前，到教堂的人是与圣所的祭坛完全隔开的，祭坛前面总是有一道铁屏或木屏隔开，叫做"十架隔屏"（rood screen），上面支撑有十字架像，十字架像有时悬挂在屏上方。到宗教改革以圣经为唯一权威后，很多教堂就把隔屏挪去了。有些教堂更把圣经放在原本放隔屏的位置，表示圣经真理可引导所有的人直接来到上帝面前。瑞士的奥伦（Ollon）就有一间这样的教会，里面的一面墙上还可见十架隔屏镶嵌的痕迹，以前安放隔屏的地方就用来放讲台，上面的圣经代替了十架隔屏。

早期法国和瑞士的改教家法雷尔曾在这个教堂传道，法语的瑞士宗教改革运动就是在这里和附近的艾格勒（Aigle）发起的。后来法雷尔在日内瓦和洛桑（Lausanne）工作，接下来的很多年在纳沙泰尔（Neuchatel）的大教堂传道。大教堂外竖立的法雷尔像，手中高举圣经，意思是"唯独圣经"。这就是所有改革家特别之处。对人与上帝交往的途径以及现世生活的思想和现实问题的解答，宗教改革家都显出过人的地方。

宗教改革家纯化宗教信仰，反对过分注重圣像，因此常常被人指责为反对艺术。其实宗教改革运动并不反对艺术本身。现在可能有人这样问：圣母、众圣徒的画像及雕像等只是一种艺术，宗教改革家何不把这些作品放入仓库，几百年后就可以搬出来放在博物馆陈列，而不一定要销毁？这个问题问得不当，因为当时的圣像不只是艺术品，也是崇拜的对象。改教运动中人看到圣经所讲的，上帝和人中间只有一位中保，就是耶稣基督，故此，虽在那历史性阶段重重压力下，有时亦会把这些圣像毁掉，因为那不是艺术品，实际已成为宗教上的偶像，这种偶像崇拜违反了"耶稣是唯一中保"这一圣经真理。

宗教改革家亦会分辨何为宗教上的圣像，何为艺术作品，只毁掉前者。事实

上，并不是所有宗教上的圣像都被毁掉，欧洲各地的大小教堂至今仍可见成千上万的圣像。某些圣像被毁的原因，穆勒（Bernd Moeller，1931-）在他的《皇城与改教运动》（*Imperial Cities and the Reformation*，1962，英译本 1972）一书中有交代，他说献圣像的人打碎圣像，是因为他们后来意识到这些东西含有迷信的意味、与圣经真理相违。"献圣像的人并不单尊敬所献的圣像，打碎圣像的人亦非只是憎恶圣像，这两种人所最关切的，其实是永远的救赎。" 82

改教运动中人毁掉圣像的行动与早期基督徒的某些行动相似。早期的基督徒把异教神化的圣木斩去，他们这样做并不是贬低树木或轻视自然，而是这些圣木含有反基督的宗教意义。同样，改教中人毁掉的艺术品，在他们看来已非艺术品了，他们不同现代人那样活在一个分割的世界中，对当时的人来说，艺术就是生活的一部分，其价值超越了脱离真理和宗教而产生的美学。

从改教运动对文化的影响就可以看出，宗教改革并不反对艺术。例如德国画家和雕刻家克拉纳（Lucas Cranach，1472-1553），他是路德的朋友，曾多次为路德夫妇画像，也曾画过路德父亲的像。1524 年的《圣诗集》歌唱部分的乐谱可能是他刻的。他们互为对方子女的教父。对于克拉纳各类的作品，未见路德有丝毫的异议。

还有，宗教改革对音乐的贡献也是有目共睹的。1562 年，一本活泼的诗集《日内瓦诗篇》（*Geneva Psalter*）出版了，诗歌全部都出自《圣经·诗篇》。这本诗集旋律活泼轻快，所以被有些人讥为"日内瓦舞曲"（Geneva Jigs）。诗词是由在日内瓦继加尔文为改教领袖的伯撒（Theodore Beza，1519-1605）所译，布尔茹瓦（Louis Bourgeois，1510-1570）则负责作曲及配乐。后来这本诗集在英国、德国、荷兰、苏格兰、瑞士等地风行一时。在德国，改教运动对音乐的贡献更为显著。

路德是一位杰出的音乐家，他高音部分特别好，乐器演奏技巧及神韵更有口皆碑。1524 年，路德的诗班长瓦尔特（Johann Walther，1496-1570）出版了一本对音乐有重大革新意义的圣诗集《威丁堡赞美诗集》（*Wittenberg Gesangbuch*），瓦尔特与他的朋友卢普夫（Conrad Rupff）在路德家中编纂这本诗集，而路德则用笛吹出音调，这本诗集收有路德亲自撰写曲、词的伟大作品《上主是我坚固保障》（*Mighty Fortress Is Our God*）。教堂里的隔屏既已挪去，透过一本打开的圣经，会 84

众就可以直接来到上帝的面前自由歌唱，这是多个世纪以来所未有过的。

回顾早期教会的教导和实践，音乐和其他事物一样受到重视，例如米兰主教安波罗修编写了启应赞美诗集，他不单自己编写，而且还教导他的会友去唱。路德在《威丁堡赞美诗集》的序言里说："我盼望能有某些东西取代青年人的靡靡之音，叫他们得到健康有益的东西，能日趋向善。我非如某些偏执的人所谬想的，要扬弃所有的艺术，或借着福音来消灭它，我却希望一切的艺术，特别是音乐，能成为音乐赐予者和创造者的仆人。"

将圣诗带进更精密之境的圣诗作者有哈斯勒（Hans Leo Hassler，1564-1612）和普雷托里亚斯（Michael Praetorius，1571-1621）、当然舒茨（Heinrich Schütz，1585-1672）和巴克斯泰乌德（Dietrich Buxtehude，1637-1707）二人也不应被忽略，舒茨受威尼斯的加布埃利（Giovanni Gabrieli，约 1557-1612）巴洛克音乐[1]影响，但在宗教改革中这类圣诗作品方面却有自己独特的风格和发展方向。在律伯克（Lübeck）当风琴师的巴克斯泰乌德，对巴赫（Johann Sebastian Bach，1685-1750）有深远的影响。令人感到有趣的是，巴赫到律伯克去听巴克斯泰乌德演奏的前两年，亨德尔（G.F.Handel，1685-1759）已到过那里，亨德尔不单要听巴克斯泰乌德的演奏，而且希望能继承他风琴师的席位，亨德尔终究没有坐上这位置，因为在合约中有一项条款是新琴师必须与巴克斯泰乌德的女儿结婚！[2]"礼拜日下午圣乐会"（*Abendmusiken*）就是由巴克斯泰乌德创办的，亨德尔和巴赫二人都曾前去欣赏。宗教改革对文化的影响，所及之处不单是一群有识之士，更深入到一般大众。当时很多不见经传的无名英雄都有很杰出的表现，例如巴赫在莱比锡所承继的风琴师库瑙（Johann Kuhnau，1660-1722）就是其中的佼佼者，库瑙在 1700 年写下了一首用古键琴演奏的经文奏鸣曲。

受宗教改革影响的作曲家中，巴赫的确是顶尖人物，他的作品是宗教改革和当代以圣经为基础的基督教的直接成果，而基督教更成了他生命的一部分。没有路德就没有巴赫。巴赫的总谱上常常出现"有耶稣的帮助"、"唯独上帝配得荣

---

① 巴洛克音乐（baroque music）是指 1600 年至 1750 年期间的欧洲音乐风格，以华丽宏壮见称，最具代表的音乐家有巴赫、亨德尔等。这时期的绘画也以华丽、鲜艳、极其矫揉造作为其特色。

② 亨德尔终生未娶。



图 29 克拉纳的《马丁·路德》像，现藏于米兰布勒迪披索里博物馆(Poldi Pezzoli Museum)。“……宗教改革并不反对艺术。”

耀”、“奉主耶稣的名”等歌名的缩写，而最精妙的是他最后的作品《我今站在你宝座前》。巴赫喜欢用他的音乐形式和字句表达圣经的真理，从圣经的内容产生曲与词的结合，千变万化而不失统一。他的作品有这样的表现，是基于圣经使“共相”和“殊相”统一，因此每一个“殊相”都具有意义。对音乐来说，音乐可有无穷的变化而不混乱，不同但协调。

亨德尔当然也属同一传统的音乐家。谈到他必然会想起他的作品《弥赛亚》(*Messiah*，1741)，其曲和词也是表现回归基督教的传统的。除了《弥赛亚》外，亨德尔的宗教音乐还有《扫罗》(*Saul*，约 1738)、《以色列人在埃及》(*Israel in Egypt*，约 1738)、《参孙》(*Samson*，1743) 等作品。《弥赛亚》全曲以圣经为中心，甚至各片段的次序编排都完全依照圣经中弥赛亚的记载，例如亨德尔本来不是把《哈利路亚》大合唱编在末尾，而是恰当地编在基督过去和未来历史的段落中，现代的演奏却将它放在结尾，以达到高潮的效果；亨德尔的原曲却完全依照圣经，编在圣经所预言的那未来时刻的片段中，圣经说，基督有一天要再来统治世界，启示录预言这些事的时候，有“万王之王，万主之主”这句话，《哈利路亚》这首曲就出现在这地方。亨德尔可能认识查尔斯·卫斯理 (Charles Wesley，1707–1788)，查尔斯·卫斯理的作品《欢欣，主为王》(*Rejoice，the Lord is King*)的乐曲部分是亨德尔作的。

86 英国的教会音乐也是紧依德国早期宗教改革的音乐传统的，诗歌风格力求简单，以适合一般大众。当时在英国的圣诗界，我们可以举出泰利士 (Thomas Tallis，约 1505–1585) 和吉朋斯 (Orlando Gibbons，1583–1625)，英国也像德国一样，很注重诗歌的内容。

音乐并非宗教改革回归圣经后的副产品，而是一种接受圣经真理的自然成果。宗教改革乐风盛行，清楚说明宗教改革实在相当热衷于文化，在音乐方面如此，在视觉艺术方面也是如此。我们在上面提过克拉纳，其他人如杜勒耳 (Albrecht D ü rer，1471–528)、阿尔多化 (Altdorfer，1480–1538)、包尔登格连 (Hans Baldung Grien，约 1484–1545) 以及汉斯·贝海姆 (Hans Beham，1500–1550) 和巴杜尔·贝海姆 (Barthel Beham，1502–1540) 兄弟等，在艺术方面都有令人瞩目的贡献。

杜勒耳部分作品是在宗教改革前完成的，但他也算是宗教改革的艺术家。1521 年，杜勒耳在荷兰时听到马丁·路德被捕的消息（路德在 1517 年 10 月 31 日把他的《九十五条》钉在威丁堡教堂的门上）。其实，在危急关头时，路德被他的朋友藏匿起来，不过当时很多人都以为他已成为阶下囚。杜勒耳在 1521 年 5 月 17 日的日记中记述这事，他想不到这本日记会公诸于世。这天的日记值得一读：

1521 年 5 月 17 日，星期五，五旬节之前，有一个消息传到安特卫普(Antwerpen)，谓马丁·路德被人设陷拘捕。据说，查理王[1]的传令官奉旨派御林军护卫路德，路德竟相信接受了，但传令官把他带到埃森纳（Eisenach）附近的一处荒地时，竟弃之而去。旋有十个骑兵出现，把这位蒙圣灵光照、传扬基督真理、茫然不知所以的虔诚人骗哄着带走。他还在世间吗？抑或已经遇害了？我不知道。他受苦是为了基督真理，他用基督的真理对付不合乎基督教训的教廷。教廷用沉重的律法担子与基督的释放抗衡，路德受苦也是为此。为此，我们血汗换取回来的一切也要被那些无耻亵慢的懒惰人夺去，而饥渴枯干的人也因此而死。

88

对我来说，最困难的一点就是上帝好像要我们留在这些错谬教训中，这等谬论是被人称为神甫的人编造出来的。上帝甘甜的话语处处遭人曲解和断章取义。

天上的上帝啊，怜悯我们。主耶稣基督啊，求你为你的子民代求，在适当的时候拯救我们，把基督纯正的道理存在我们心里，用你的话语，就是圣经里上帝的话语招聚你分散各处的羊，求你帮助我们能辨认你的声音，不致跟随别的纯由人构想出来的诱惑呼声，我们就可以永远不离开你，主耶稣基督！……上帝啊！你永不会像罗马教廷那样用人的律法残酷压迫人，我们每天都希望做一个自由的基督徒，被你宝血救赎。至高的天父啊！把这光借你儿子耶稣基督射在我们心里，好叫我们可以认清哪些使者应该接受，以致我们能凭良心拒绝别人所加的重担，又叫我们能快快乐乐地事奉你——永恒的

① 即查理五世（Charles V）。




图 30　巴赫时代所建造的管风琴。“受宗教改革影响的作曲家中，巴赫的确是顶尖人物。”

天父。

他的作品比过去一百四十年以来任何一个人写得更清楚，你已将福音的精神赋予他。天父，倘若我们真是失去了他的话，我们求你再将你的圣灵赐给会招聚你圣教会在一起的人，我们就可以聚在一起，过基督徒应有的生活。因我们的好行为，叫那些土耳其人、异教徒、印度教徒（Kalicutes）羡慕，愿意接受基督的信仰……主啊，愿你有一天赐我们从天而来的美丽的新耶路撒冷，这在启示录里已明文记载，这卷书是上帝圣而纯全的福音，并未被人的道理污染。

现在，人人都可以从马丁·路德的作品中见到他清楚解明福音，使人一目了然，所以这些作品配受美誉而不应付诸一炬。要烧这些书的人，常与真理为敌，要烧的其实就是他们和他们从人当中制造神祇的谬论，让路德的书再一次流传。上帝啊，如果路德死了，谁可以这样清楚地宣讲神圣的福音呢？上帝啊，为什么不让他继续再写十年或二十年？

89

1520年，杜勒耳在给史巴拉丁（George Spalatin）的信中写道：

为了基督的真理，为了比世上财富权势更重要的事物，为了世事如云烟，惟主道永存，我恭敬地求你准我向你介绍那位值得钦敬的路德博士。上帝啊，求你帮助我，叫我可以往马丁·路德那里去，我要尽心替他画像，再把他的像刻在铜版上，给这位曾帮助我脱离极大愁苦的基督徒留个永远的纪念。路德博士如有什么德文新著，亦请阁下买下，所需的钱，定当如数奉上。

从上面引述的日记和书信中，我们可以发现几件事。杜勒耳说，一百四十年以来，没有人的作品能写得像路德那样清楚。威克里夫是1320至1384年间的人，胡司生于1369年，逝于1415，杜勒耳这篇日记写于1521年，1521减去140年，就是1381年，正是威克里夫和胡司在世的日子。杜勒耳心中可能想到了这两个人，杜勒耳所指的一百四十年可能是自胡司起，因为胡司对德国南部的影响正方



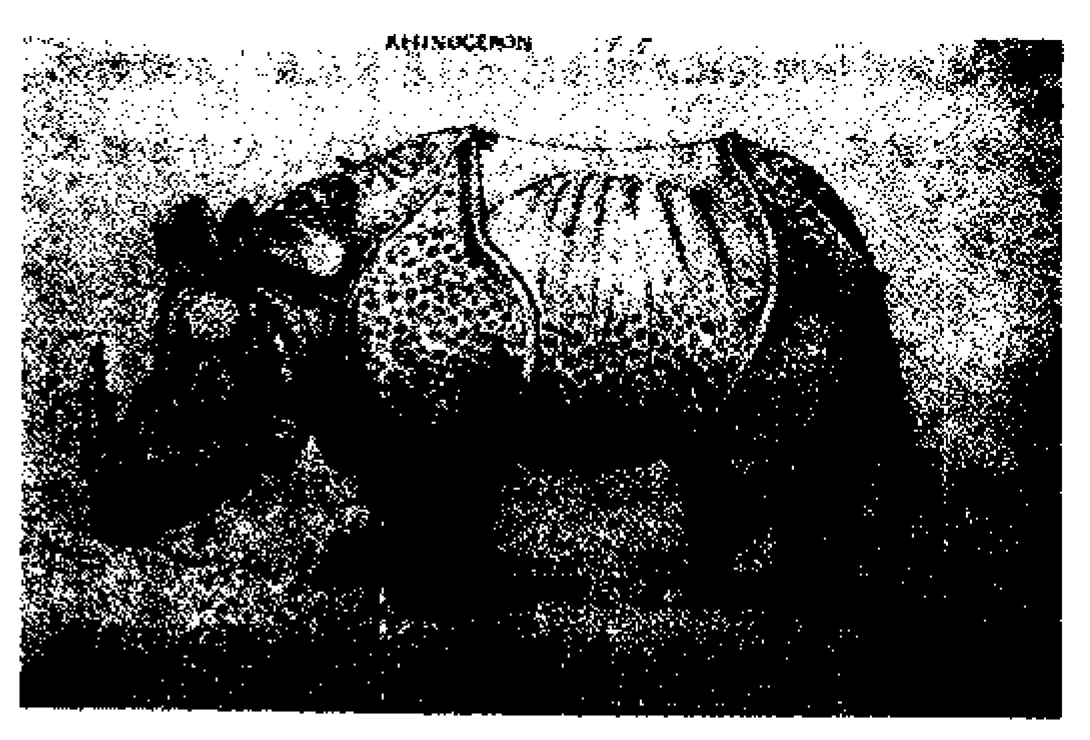


图 31 杜勒耳的《猫头鹰》及《犀牛》。“……清楚展示了上帝的世界的价值，那是一种真正的价值。”

兴未艾。这些改教运动前的人物，他们的见解特别以圣经为最终权威，已成为宗教改革的基本思想。明显地，杜勒耳对他们相当心仪，从他写马丁·路德的话的字里行间可见一斑。约翰·胡司另一个杰出的思想：救恩无须附加人的行为，只需借着基督和他的救赎便可获得，这点也在杜勒耳的日记里反映出来。

杜勒耳是个不折不扣的改教运动中人，因为他几幅带有这些思想的作品如著名的木刻《启示录》（*Apocalypse*，1498），铜刻《武士、死亡、魔鬼》（*The Knight, Death, and the Devil*，1513）、《圣耶柔米的书斋》（*St.Jerome in His Cell*，1514）等都是在路德钉他的《九十五条》之前完成的。更值得注意的是，他上面的日记两次引用了圣经最后一卷书启示录，这与上述的木刻作品前后互相呼应，可见这些思想如何影响他的创作。所以，正如巴赫的音乐一样，杜勒耳的艺术是宗教改革文化的结果。杜勒耳与拉斐尔、米开朗琪罗、达·芬奇是同时代的人。13岁时他已懂得从自然界取材，他所绘的花朵、兔子等美丽水彩画清楚展示了上帝的世界的价值，那是一种真正的价值。 90

我并非一边倒地说改教运动产生的艺术每一方面都比南方的艺术伟大，而是说改教运动鄙视那些无意义和虚假的艺术和文化，运动中人也不屑为之。

并不是只有基督徒才会画美丽的画，会有爱，会有扣人心弦的创作，普通人也会。不管人是否知道或承认，人到底是照上帝的形象造的，当然这形象已变歪曲了。上帝是伟大的创造者，他照自己的形象造人，所以人性中有一个很独特的表现，就是创作力。人在绘画、科学、技术及其他方面都表现出创作力，因为创作力是与生俱来的，所以这些活动无需上帝赐下什么动力就可成功。这不是说人没有与上帝隔绝，不需要基督的救赎，而是说人之为“人”，就是因为他里面有创作力，而“非人”就没有。个人的世界观很多时候从他的作品中表露无遗，因此，人的作品各有特色。人类一切文化活动都是这样，例如艺术，文艺复兴的艺术与宗教改革的艺术就截然不同。人在科学上杰出的成就也同样取决于不同的方向，而成就是否会持续，或怎样持续下去也一样取决于不同的方向。宗教改革的艺术表现出的特色则是以圣经为基础。

宗教改革对绘画的影响不限于德国，在其他地方也历历可见。最显著的可用荷兰画家伦勃朗（Rembrandt，1606-1669）为例子。像普通人一样，伦勃朗也有

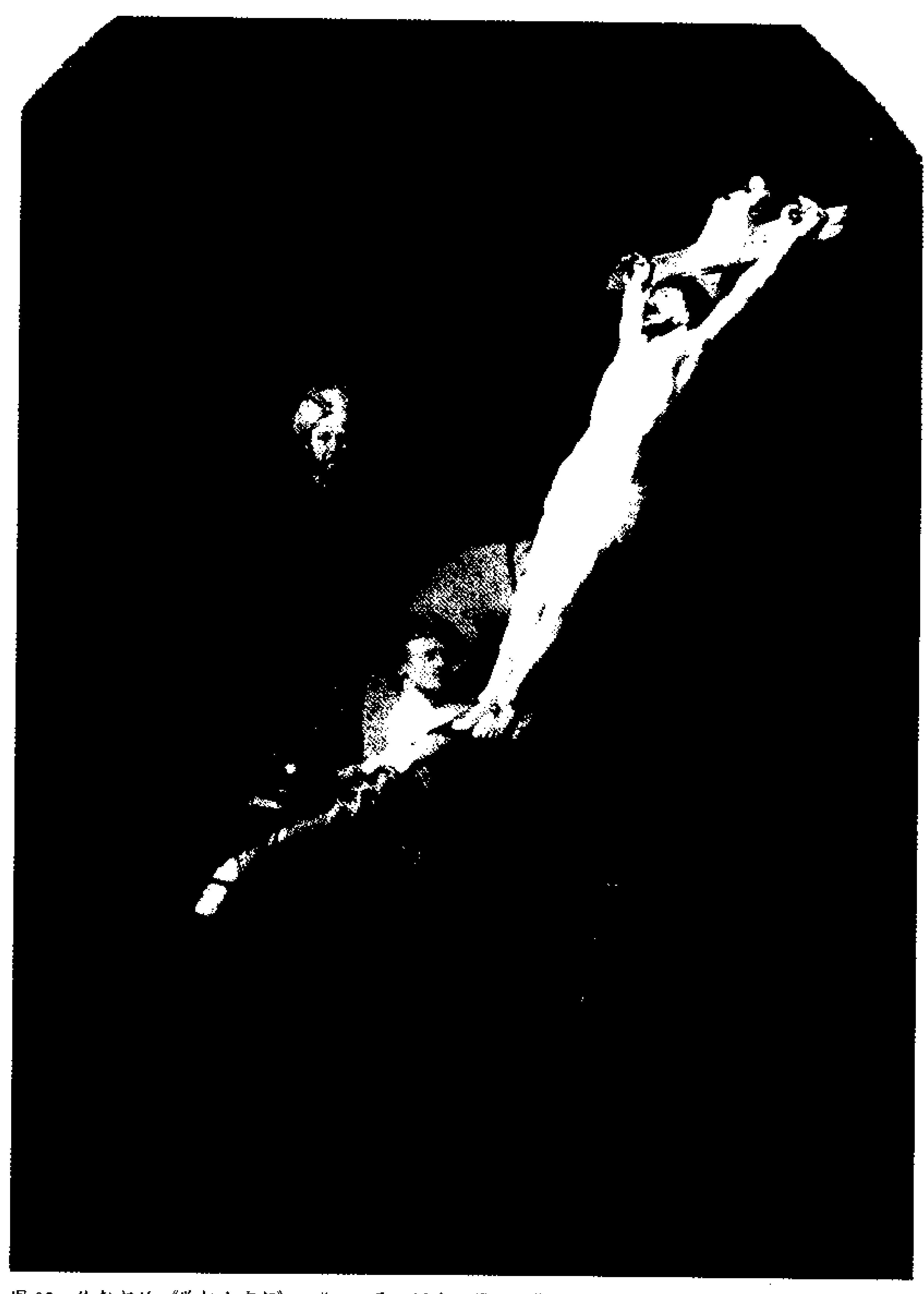


图 32　伦勃朗的《举起十字架》。“……是一幅自画像……”

很多缺点，不同的是他是一个真正的基督徒，相信基督为他而死。1633年，他为奥兰治亲王腓特烈·亨利（Frederick Henry of Orange）画了一幅《举起十字架》（*Raising of the Cross*），这幅作品现藏于慕尼黑（Munich）品纳考特博物馆（*Alte Pinakothek*）。画中有一个戴着画家帽子的人，把挂着基督的十字架竖立起来。画中人其实就是伦勃朗自己。这是一幅自画像，借此告诉世人，是他的罪送基督上十字架的。 92

伦勃朗在作品中处处表明自己是改教运动中人。他不把自然本性理想化，但也不贬低。他的作品之所以能深入刻画人的心理，是因为他以圣经真理为他作品的基础。人本是伟大的，但同时也是残酷和支离破碎的，因为人叛逆上帝。因此伦勃朗的作品虽然很超脱，却不脱离现实。伦勃朗不沉溺于幻梦境界，这与相应改革的天主教[1]的巴洛克画大相径庭。这位荷兰改教运动艺术家视自然是上帝的创造，目的是要给人享用，列宁格勒博物馆所藏林氏的一幅作品《丹娜》（*Danae*，1636）可说明这点。画中，伦勃朗的妻子裸着身体在床上，向着左边期待他来，伦勃朗虽然没有在画中，但却是全幅画的中心，整个画面洋溢着温柔与爱。在伦勃朗心目中，基督是人生中一切事物的主宰。作为一个基督徒的他，住在上帝的世界里，无须把自己当作上帝，也可以在画中运用上帝的世界和这世界的形形色色。

荷兰还有许多画家持守着宗教改革思想。这些人像、风景、静物画家每日所目睹的一切，都是上帝的创造物，都很重要。从这个角度和观点来看自然是很正确很适当的。南方文艺复兴发展到某一阶段正在十字路口时，给人文主义占据了。一切都要自主，“意义”就随之失去。宗教改革却扭转方向，使得自然与人生的一切变得尊贵和美丽。 97

1860年，白克哈特（Jacob Burckhardt，1818–1897）在《意大利文艺复兴文

---

① 相应改革运动（Counter Reformation）是指宗教改革运动后，罗马天主教当局也鉴于教廷内部实在腐化，而相应作出的内部改革。例如整顿修道院及教士的纪律等，其中最主要的两个结果就是成立了耶稣会（Jesuits）及举行历时18年之天特会议（Council of Trent，1545–1563）。前者由几名西班牙修士所组成，发誓效忠教皇，对抗基督教新教；后者则重新肯定教会的传统及教皇的权威，人不但因信，而且还借功德得救。罗马天主教这种强硬态度导致天主教与基督教新教永久决裂。

明》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*) 一书中揭示文艺复兴和宗教改革的主要分别。现代人或不会尽然同意白克哈特的见解，但他所论的文艺复兴与宗教改革二者的分歧，至今仍被认为是最精确到位的。白克哈特指出，北部的宗教改革和南部的文艺复兴都提倡自由，但南部却流于放肆，而北部则无此现象，原因是在文艺复兴的人文主义中，人没有办法给人生各个殊相赋予意义，同时在道德范畴中无从得到绝对；北部就不同了，宗教改革中的人活在圣经真理下，在自由中抓着了绝对价值。



图 33.34　伦勃朗的木刻画，现藏于阿姆斯特丹皇家博物馆．“……能深入刻画人的心理……”









图 35　克利慈（Pieter Claesz）的两幅静物画（现藏于波士顿艺术博物馆）以及本书作者拍摄纪录片的情形。"……每日所目睹的一切，就是上帝的创造物……"

五　宗教改革（二）

宗教改革非但不反对文化和艺术本身，而且我们可以看到，当人们回归到以圣经为依据的基督教时，政治上的自由就渐渐出现。这里用“渐渐”两个字，因为一切的结果都不是一下子便达到的。宗教改革并非黄金时期，我们回顾这一段历史时不应视它为理想典范，人其实从未彻底实践过圣经的教训。虽然圣经真理很多时候会受人曲解，但只要有机会传到一个地方，那里的人除了得闻借基督的救赎可以来到上帝面前外，连带社会包括政治制度也会受到好的影响。福音真理的渐进影响是可以直接透到艺术和政治事务里去的。 99

改教运动并没有把社会和政治引到完美之境，却一步步地带来极大且独特的改进。改教运动以圣经教训为皈依的精神给社会带来极大的自由，但又不会引起混乱。因为人人都同意圣经中的“绝对”，于是个人便有自由，人获得真正的内在价值时，自由就在其中；没有这些因素，自由就会导致混乱。改教运动之前，人从未有过这样的想法。从北欧后来的社会形态即可见这种结果。希腊的小城邦曾一度让谨慎界定出来的人民参与社会和政治，罗马法律也在某一程度上保障罗马公民的自由，使徒保罗的经历即是一例，可是这些自由仍然远远不及改教运动所带来的。 100

罗勃（Paul Robert，1851–1923）的壁画《公正将国家提升》（*Justice Lifts the Nations*，1905）充分刻画出自由而不混乱的基础。罗氏希望这幅壁画的主题不会被人遗漏，就干脆把画题绘在画中。这幅壁画绘在洛桑高等法院古老的大楼的梯

间处，那是法官进庭审案必经之路。罗勃借此提醒众法官，宗教改革圣经被高举，不单成为道德的基础，更成为法律的基础。画中前面有各式各样的案件，穿黑袍的法官们则站在审判台后面，这景象清楚标出一个问题：法官们应如何判案？他们审案时应以什么为标准才不会判错？在法官之上，罗勃绘的“公正”没有蒙着眼睛[①]，他站在那里，手握着剑，剑锋向下直指着一本书，书上写着“上帝的法律”几个字。这幅作品画出了宗教改革之后北欧的社会学基础和法律基础。罗勃深悉宗教改革在法律上的意义，法律的基础就是圣经。

罗勃的作品把后期改教运动中人的思想和言论刻画了出来。洛桑学院（Lausanne Academy，现已改称大学）神学教授微内（Alexandre Vinet，1797-1847）是沃得市（Vaud）的一个思想家，他秉承较早的瑞士宗教改革家，是当代法语世界法国新教主义阵容中的佼佼者。他说：“基督教是世界自由不朽的种子。”瑞士特有的自由就是建于这基础之上。微内不单在言论著作中提到这些，更曾为着宗教崇拜和国民关心国家的自由振臂高呼。上述那座古老的高等法院大楼几百尺外的地方，立有微内的像，上面还刻着他那句隽语：“基督教是世界自由不朽的种子。”

在盎格鲁·撒克逊世界里，英国跟荷兰及其他宗教改革的国家一样，也受到改教运动的影响。我们往往以为法律只是和民事或刑事行为有关系，其实法律对整个社会结构包括政府也有举足轻重的影响。宗教改革叫人归依圣经，给人带来重要而良好的影响，当然影响的程度要视受影响的地方或国家的环境和条件而定；不过整体来说，宗教改革家的宪法思想后来都取得了一定成果，如对各改教国家有重要影响的斯特拉斯堡（Strasbourg）的改教领袖布塞尔（Martin Bucer，1491-1551）和加尔文等人可作例子，因为他们的思想不像中古时代奄奄一息的契约观念（contract idea）那样脱离现实生活。

102

布塞尔是一个头脑冷静、宅心仁厚的改教家，加尔文对日内瓦教会事务以及教会与国家关系的调和政策深受布塞尔的影响。长老会治理制度的宪政模式不单是政治法规原则的一个样板，也是一种教育。在一些地区，例如英国，长老会制

① 传统“公正”之像是手握天平，眼被蒙住，象征公正是盲目的。



图 36　罗勃在洛桑高等法院的壁画《公正将国家提升》。“……自由而不混乱……”

度虽没有像在欧陆那样大的势力，但它的政治思想却透过许多综合团体，在英国公众生活中酿成清教徒的成分，又在削减英皇的权力上扮演过活跃的角色。结果，一般老百姓都发觉自己可以摆脱专制政府，而同时代的其他国家却愈来愈专制，连人民的言论自由也要扼杀。

改教运动强调圣经是唯一的最高权威，而圣经主张，无论君王或庶民，都应该遵守上帝的律法，于是，那些接受改教运动的国家的政治潮流也改变了。在那些没有受到改教运动影响的地区，中央集权的君主在政治上自然欢迎那崇尚君主政制的罗马天主教之助，去钳制政治和宗教上的异己分子。在英国，专制主义的威胁受到挫折，人们愈来愈不必惧怕专横君主的报复。

英国很多好事物都是由苏格兰输入的。民主政治的宗教改革精神在卢塞福（Samuel Rutherford，1600–1661）的著作《法律是王》（*Lex Rex*）中表露无遗。卢塞福是苏格兰人，此书在 1644 年出版，那时他是伦敦威斯敏斯特议会（Westminster Assembly）中的一个苏格兰籍委员，后来当了苏格兰圣安德烈大学（St. Andrew's University）的校长。罗勃把“公正”绘在高等法院大楼内，卢塞福则早就笔之于书。因为有了体制，所以可以有自由而不混乱，换句话说，政治权力是操纵在法治的政府手中，而不是由人专横独断，因为法律最后的权威是圣经，而不是人。这较以往大公议会运动（Conciliar Movement）和中世纪早期的议会更先进，因大公议会运动和早期的议会往往受教会飘忽不定的见解和政治变动所左右。

今日的盎格鲁·撒克逊人大多已忘记了卢塞福其人，可是他的著作对美国的宪法却有莫大的影响，这影响是透过两个人物而来的。第一个是韦特斯普恩（John Witherspoon，1723–1794），韦氏是长老会会员，他直接运用《法律是王》一书的原则草拟宪法，订定政治体制和人民自由。韦氏早年在爱丁堡大学受教育，1768 年出任新泽西学院（College of New Jersey，今之普林斯顿大学）校长，连任“大陆会议”（Continental Congress）1776–1779 及 1780–1782 年度议员，他也是签署《独立宣言》的唯一的神职人员，在国会许多个委员会中有举足轻重

103

的地位[1]。

第二个将卢塞福的影响带到美国的人是洛克（John Locke，1632–1704），洛克虽然把长老会的传统世俗化了，但是他却从中汲取了许多成分。洛克主张人民的权利不可剥夺、政府须为人民认可、权力分立以及人民有权进行革命等，从卢塞福的著作中便可以找到这种政治理想的圣经基础。若没有这个圣经背景，整个体系就会没有根基了，这点从洛克的作品中的内在矛盾就可见。洛克《论人类悟性》（*Essay Concerning Human Understanding*，1690）一书的经验主义（empiricism）没有给"天赋人权"（natural rights）留余地。经验主义把一切事物都诉诸经验，但是，"天赋人权"除非是人与生俱来而并不建立在经验上（与经验主义的概念相反），不然的话，"天赋人权"必须有一个在人经验以外的稳妥基础。洛克的问题在于他缺少了卢塞福所有的基督教基础，他的理论虽从以圣经为本的基督教而来，但却没有这种基督教做基础。 104

杰弗逊（Thomas Jefferson，1743–1826）也采用了卢塞福的思想，不过把它放在一个非宗教的模式里，并且把它引为经典范例。奠定美国宪法基础的人，不都是基督徒，反之，他们多属自然神论者。不过，"基督徒"一词有两种意义：第一种当然主要是指那靠着基督救赎来到上帝面前的个人；第二种意义虽然不同，但也可说是适当的：是指那些个人方面不必做第一种意义的基督徒而生活在基督徒的精神世界中的人；这种意义在很多范围中都适用，例如文艺或政治思想等。奠定美国宪法基础的很多都不是第一类型的基督徒，但他们都是直接透过《法律是王》一书的传统精神或间接采用洛克的思想，把宪法建立在宗教改革的基础上的。无论社会容许圣经教训发挥它的功效到什么程度，圣经教训总会给社会和政府带来体制和自由。

高举福音的宗教改革带来了两个结果，虽然次于福音的中心信息，但却十分

---

① "大陆会议"（Continental Congress）是美洲殖民地时代各州（十三州）代表组织成的一个团体或议会，处理殖民地的事务，于1774年在费城举行第一次会议。这里所讲的是第二次会议，于1775年5月10日在费城举行，会上任命华盛顿为美军司令，又任命杰弗逊、富兰克林等起草《独立宣言》，《独立宣言》于1776年7月4日由"大陆会议"通过，美洲殖民地正式宣布独立，摆脱英国的挟制，韦特斯普恩即为该宣言五十六位签署者之一。

重要。这两个结果就是文化的发扬，以及社会、政治的体制和自由的建立。尤其是后者更带来重要的结果，就是百分之五十一的票数并不能作政府谁是谁非的最后决定，因为人们可以引用圣经的绝对准则去审判一个社会，平民百姓随时可以根据圣经挺身指出那大多数人的决定是错的，所以社会若能在某种程度上贯彻圣经教训，任何人都可以左右政府中个人或团体甚至多数票式的决策。

宗教改革在北欧对政府权力的监察和制衡曾起过很大的作用，当然这种节制政府权力的观念在十六世纪并不算新。某种监察和制衡的体制早已出现在中世纪某些政治思想中，标示希腊和罗马文化最好一面的波里比亚共和政体（Polybian republicanism）就是以这种思想作中心。波里比亚共和政体的始创者是希腊人波里比亚（Polybius，约公元前 198- 前117），他写了一本罗马共和国发展史，目的是使他的同胞接受罗马人的统治。事实上波里比亚共和政体（Polybian republicanism）对经济和政治见解独到，马基雅维里（Niccolò Machiavelli，1469-1527）奉之为圭臬，马基雅维里曾目睹佛罗伦萨共和政体（Florentine republicanism）的崩溃，同时深深被波里比亚的“政治循环论”（theory of political cycles）所吸引；这种政治循环论涉及一种循环历史观。马基雅维里受启发后，就写了《王者论》（*The Prince*）一书，主张独裁政治。在他眼中，只有在一位“英明”君王独裁高压的统治下，政治历史的巨轮才可以推动，只有铁腕政治才可以改善历史的循环。马基雅维里在世时即表明，人文主义的文艺复兴的个人道德固然没有“共相”，政治道德也同样没有。他的《王者论》后来竟被几百年后的国家统治者如墨索里尼（1883-1945）和希特勒（1889-1945）等人奉为政治实践的手册，与宗教改革促成的监察及制衡政府权力的传统背道而驰。

106

宗教改革者对人本身并不抱任何幻想。既然人是堕落的，都是不折不扣的罪人，那么，人就需要别人监察和制衡，特别那些掌握权力的人更需这样；人们常常以为加尔文在日内瓦的权位一定至高无上，而事实并非如此。本书上面也提到，加尔文在这方面深受布塞尔的思想影响。加尔文的精神是注重道德而又不执著，与规范化和制度化的权威观念大异其趣，不但在政治方面（史家一般认为加尔文很少甚至没有直接提到这方面），在教会事务方面也是这样。例如他本人喜欢每周举行圣餐礼拜，但仍以日内瓦大多数牧师的意见为重，三个月才举行

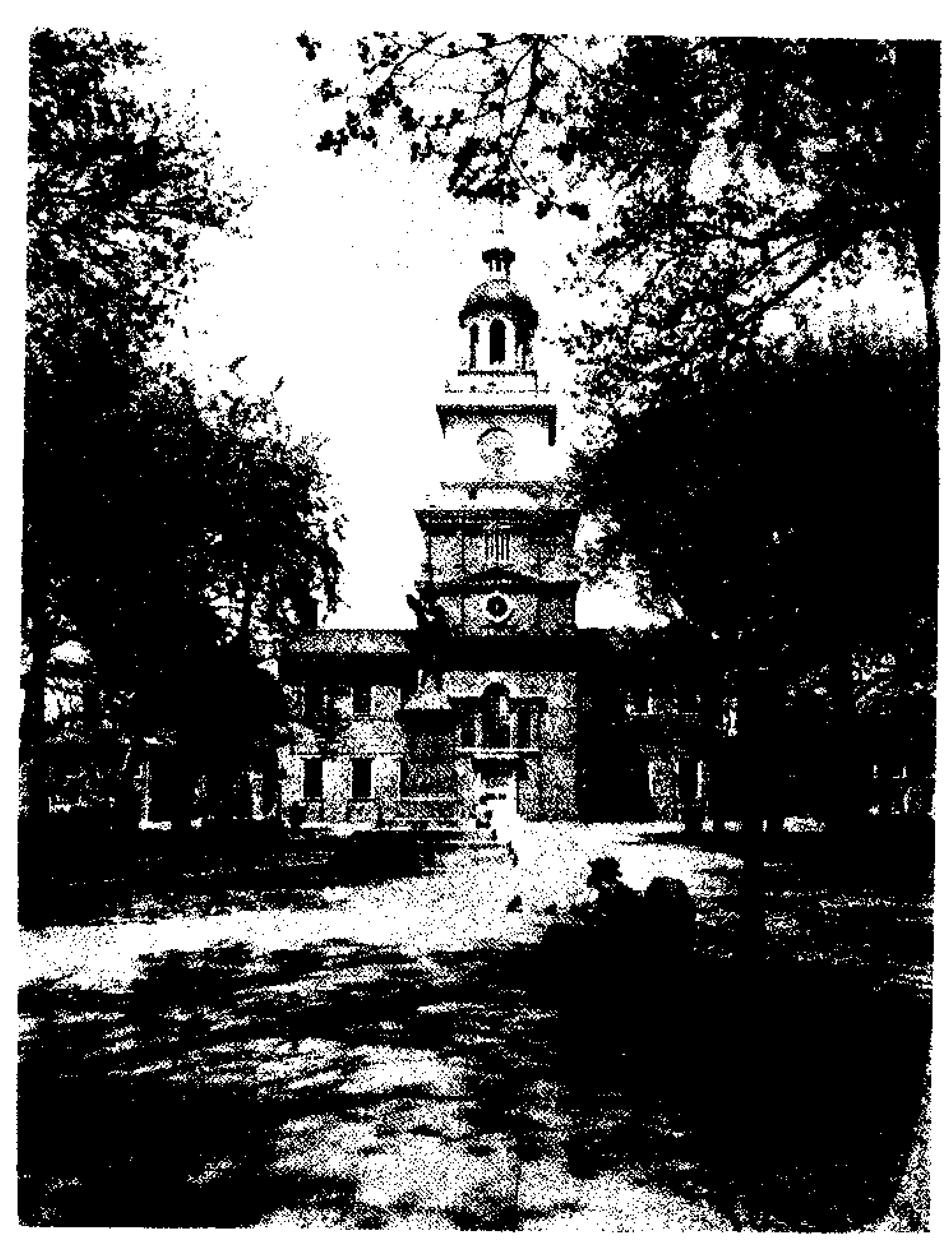


图37　美国费城独立纪念馆，“……订定政治体制和人民自由。”

一次。

宗教改革的国家都有自己的一套监察和制衡权力的办法。瑞士虽然不是每一个州都奉行宗教改革精神，但其国家政治本身却紧紧靠着宗教改革传统，故此特别热衷于实施权力的监察与制衡。自十九世纪中叶，瑞士把政府立法、行政两部分与司法分立，立法和行政部门设在伯尔尼（Bern），而司法部门则设在洛桑。大不列颠帝国的皇帝、上下议院、法院三者各不相属，彼此牵制，今日君主的权力虽较以往各权分立的时代为小，但英国权力的监察和制衡却仍继续。美国的政体稍有不同，但基本原则也是一样：白宫负责施政；国会分为两部分，负责立法；而司法之权则属于最高法院。奉行宗教改革的国家，社会的“治”、“乱”问题，都有解决的方法。

昔日受宗教改革传统影响的人，对北欧文化（包括美国、加拿大、澳洲、新西兰等国）的影响较现在为大，但我们必须一再注意，这不是说他们那时已达到完美的地步，就算当时的宗教改革运动对流行思潮的影响比现在大，但经过一代代，其中许多的缺点也日渐出现。宗教改革中人虽喊着要奉行圣经教训，但在某些方面却与圣经相违，其中最显著的是种族问题的谬见和无爱心地运用所累积的财富。

107

种族问题的谬见造成两种流弊，第一是奴隶制度，第二是种族歧视。昔日教会对社会的舆论有较大影响时，奴隶制度和种族歧视已然存在，但当时教会不据理力争去反对这些不合理的现象。

贩运奴隶的船只环境条件极差，航行时不知多少人死在船中，奴隶受这样残酷的对待，是因为他们的肤色不同；这种罪过是我们不能轻轻抹掉就算的。当时的英国人、欧洲人、美国人都很醉心于一种无稽之谈，说黑人不是人，只是物件，不应当作人去对待。这种无稽之谈掩饰了当时人的虚伪。产生这种心态的原因很复杂，历史学家至今仍争辩不已。他们的根据其实可上溯至亚里士多德对奴隶的定义：奴隶只是一件活的工具。他们远远地离开圣经教训。可是在这种情况下，教会却三缄其口。

作为继承这些传统的现代基督徒，必须承认种族歧视的不合理。我们只能用“罪恶”一词来形容这种远离圣经教训的行为。基督徒表达反对种族歧视最有效

的办法是在这问题上尽力跟随圣经的教导。当然奴隶制度不单存在于上述的基督教国家，在某些回教国家，贩卖黑奴至今仍然盛行。可是，这并不会减轻基督教国家种族歧视的罪过，这些国家的教会既然继承宗教改革的传统，就应该对这种不合理的行为采取更多行动，这种疏忽也是不能推诿的。

没有爱心地运用所累积的财富也是必须要正视的，这是工业革命所带来的歪风。当然，工业革命也带来很多好处，伟大的发明家和工程师首先利用水，进而利用水蒸气产生动力，随之而来的先进技术层出不穷。制陶厂更有效率地运用人力便是一例，更多商品源源生产出来，供应市场需要。社会的工业化如果能配合爱心的原则去运用累积的资产，又能以个人的尊严为重的话，工业革命的确会是一个好的革命。可惜在英国和其他国家，教会却三缄其口，不去告诉人新旧约圣经怎样教训人要用爱心去运用财富，虽然当时个别教会也做过一些慈善工作，但这也不能弥补其失职之过。社会工业化了，积蓄的财富却没有用在爱心的事情上，这是最令人愤慨的。 108

这并不是说当时大多数人的生活比以前农民的处境更苦，而是说工业革命带来的财富没有凭爱心来运用，结果伦敦和其他城市、工业城镇等地的贫民窟愈来愈多，童工和女工惨受剥削，而财富却握在少数人手上，贫富更悬殊，穷人平均每日工作竟达 12 至 16 小时，教会却没有尽它的责任去反对这种功利主义（utilitariansim，功利主义主张一切伦理道德都应以利益为最后依归）。

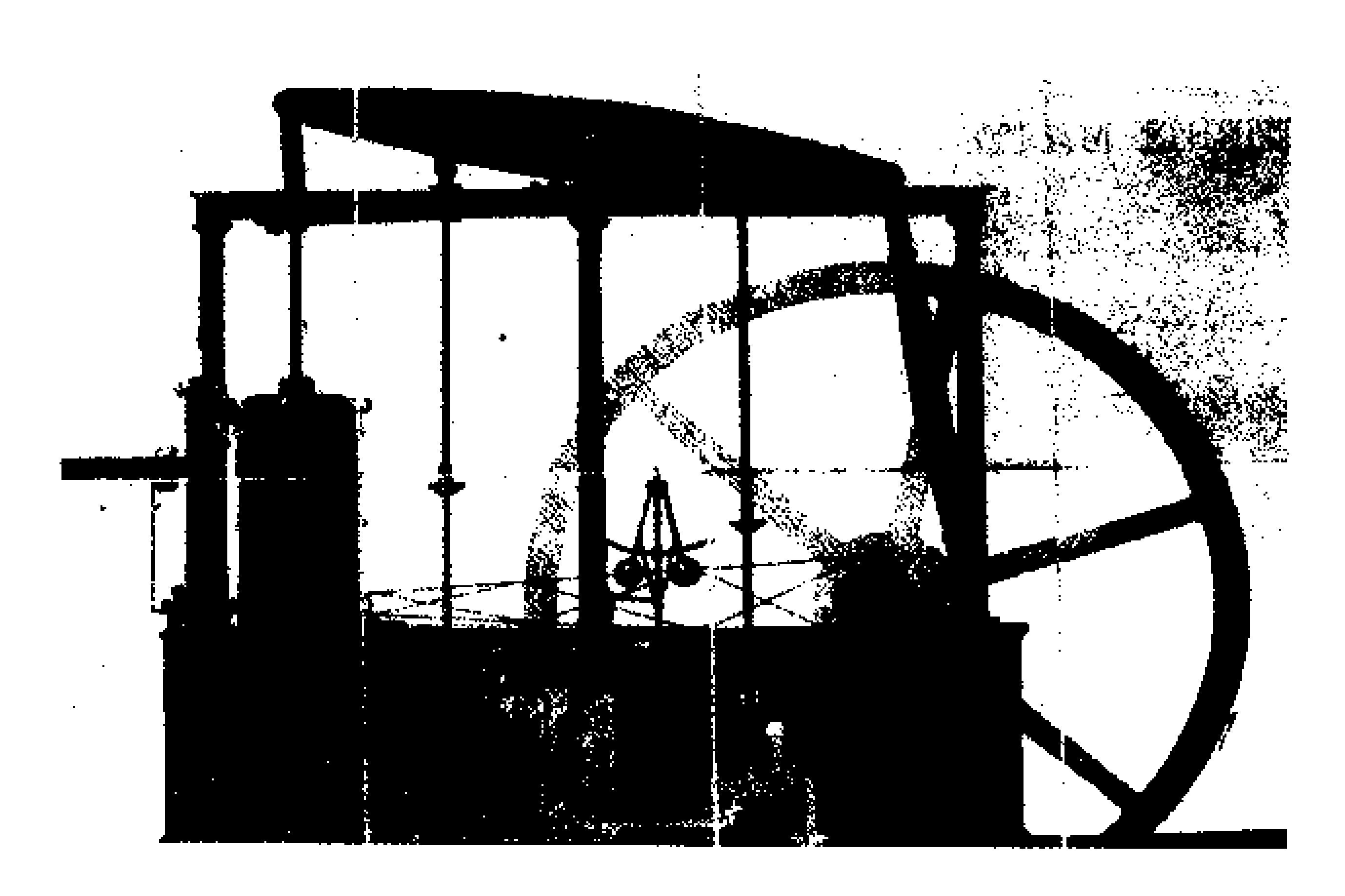
奴隶制度和没有爱心地运用财富二者如出一辙，本质上都是基于功利主义，因奴隶主常常用功利主义做挡箭牌，不过我们也得中肯地说明功利主义鼻祖边沁（Jeremy Bentham，1748–1832）的本意，他本人也认为政府应插手保障童工，改善居住及工作条件。可是功利主义一旦成为标准，而没有圣经或其他标准来衡量的话，“为最大多数人的最大幸福”[1]这个观念就很容易被人操纵使用了。

现代人常引用马尔萨斯（Thomas Robert Malthus，1766–1834）《人口论》（*An Essay on the Principle of Population*，1798）一书中关于人口增长的警告，却往往

---

① “为最大多数人的最大幸福”（the greatest happiness for the greatest number）乃功利主义的金科玉律，按边沁的观点，这一句话足以作为衡量一切伦理道德的标准。





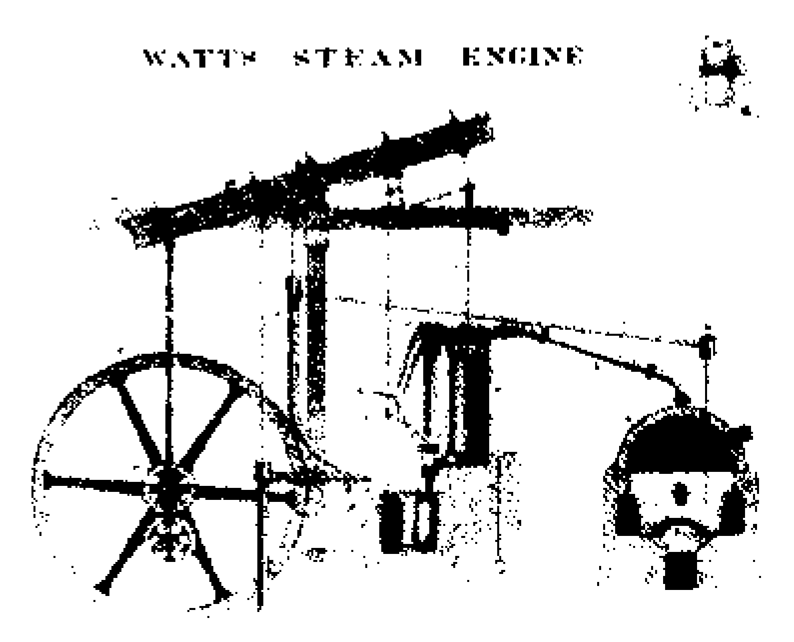


图 38 水力发电机与蒸气发电机. “伟大的发明家和工程师首先利用水……”

忽略了马氏同时也主张不要插手社会改革。他认为，贫穷是没有可能避免的，而社会改革只会引起更多的问题。时至今日，仍有人提倡他的主张，例如说实施全民医疗照顾的坏处多过好处等。1817年，写了第一本真正的经济学教科书《政治经济及税制法》（*The Principles of Political Economy and Taxation*）的李嘉图（David Ricardo，1772–1823）也持此说。这种观念带来了悲惨恶果，其中的一个例子是查理·德勒韦恩（Charles Edward Trevelyan，1807–1886）本着这观点处理爱尔兰马铃薯失收事件。德氏本是在政府里主持爱尔兰的救济工作的，但他却阻拦政府对爱尔兰人的援助，他的理由是政府若援助他们，就会无形中鼓励他们懒惰不事生产。从德勒韦恩后来的工作可以知道，他并非没有爱心，也不是没有社会良心，问题乃是这种“次基督教”（sub–Christian）的偏见，在紧要的关头中窒息了圣经和耶稣的教训，结果遭殃的是爱尔兰人。 110

这些思想虽不是基督教思想的产物，但当时教会却没有挺身反对，这样失责是当受非议的。倘若教会当时能作暮鼓晨钟，情况一定会改变。教会应该勇敢、清楚地就这些问题发表意见，因为这是圣经的吩咐。教会若能忠于圣经“以爱心运用金钱”的教训，后来就不会失去那么多工人的信任了。教会若能截然反对把财富当作一种“适者生存”的武器，“适者生存”这套思想就很可能不会这样容易为人接受，以致在非基督教科学界中大行其道了。不单英国的教会失责，美国的教会也是一样，美国带有种族歧视的奴隶制度后来还延续了很久，教会的失责更是无可推诿的。

不过，话说回来，第一，很多非基督徒对文化的影响也很大，同时，很多有影响力的人物虽自称是基督徒，但其实只是挂个虚名，徒具其表，这些人的表现不能说是基督教的表现；第二，很多基督徒振臂高呼反对那些不平现象，还有许多基督徒在社会中努力实现基督教的理想，许多牧师也奋不顾身地作时代的先知。圣经很清楚地说，传扬福音对社会会有一定的影响，这点很多人都强调过，同时很多人更以其一生证明这个事实。

基督徒个人对社会的贡献的例子俯拾即是：约翰·卫斯理的朋友霍华德（John Howard，1726–1790）用锲而不舍的精神改良监狱。贵格会的傅莱（Elizabeth Fry，1780–1845）对纽基特（Newgate）的监犯广施恩泽。著名的沙夫茨伯里勋爵

(Lord Shaftesbury，1801–1885，英国政治人物和社会改革家）努力不懈地防止矿场和工厂的女工及童工被剥削，他很能体会以爱心的原则运用财富的意义。约翰·卫斯理（John Wesley，1703–1791）本人反对奴隶制度甚力，他斩钉截铁地抨击他在美国所见的奴隶制度。约翰·牛顿[1]成为基督徒之后，不但脱离贩卖奴隶的行业，且转而反对这种不人道的买卖。大声疾呼反对奴隶买卖的克拉克逊（Thomas Clarkson，1760–1846）是英国教会牧师的儿子，又是贵格会[2]的历史学家，对贵格会推崇备至。

111

威伯福斯（William Wilberforce，1759–1833，英国议员，废奴主义者）把克拉克逊（Thomas Clarkson）的工作发扬光大，在国会中多年为反对奴隶买卖而斗争，极力为黑人争取人的基本地位，因为这是上帝所赋予他们的。威伯福斯这样做，是因为他是个基督徒。1807年，英国立法禁止奴隶买卖，在威伯福斯晚年，英国更废除了奴隶制度，1833年又通过一个法案，禁止所有英国的殖民地蓄奴，这个法案在1834年实施。英国禁止蓄奴后，纳税人一共付了两千万英镑作为对奴隶主损失的赔偿。有人会这样想：美国如果也拥有一位像威伯福斯那样有影响力的基督徒，美国可能也会在同一个时候，甚至更早就有同样的结果，或者根本不会有奴隶制度。

我们指摘教会袖手旁观，是与美国的黑人教会无关的。黑人教会在很多方面对美国贡献良多（例如在文化方面，特别是他们的美妙音乐），他们无力反对奴隶制度，特别在黑奴买卖盛行的各州里更是这样。有人如果认为美国奴隶所遭受的待遇不是那么残酷的话，最好去读一读英国小说家狄更斯（Charles Dickens，1812–1870）的《游美札记》（*American Notes*，1842），狄更斯在该段开头就写道："美国坚持奴隶制度——此制度之残酷，若无有力的证据，本人绝不写一字……"跟着他在书中引用几页报纸的广告，足以反映事情的真相。在狄更斯所引的许多广告中，这里且引四段以资佐证："走脱。黑童年约十二岁，颈铸狗箍，

① 约翰·牛顿（John Newton）就是《奇异恩典》（*Amazing Grace*）一诗的作者。

② 贵格会（Quaker），又称公谊会或者教友派，是基督教新教的一个派别。该派成立于17世纪的英国，创始人为乔治·福克斯。

上刻‘狄蓝柏所有’字样。”“黑女米娜，身有几处鞭痕，脚锁铁镣，在警署拘留所扣押。”“庞波，黑人，四十岁，左颊有烙印，赏金一百元。”“走脱。一个黑妇及其两个小孩，逃走前几天，本人曾以烙铁在其左脸烙上M字。”在美国，某些团体也曾为此鸣不平，例如改革宗长老会（Reformed Presbyterian Church）早在1800年颁下一道教令，会友当中如有蓄奴者，必须革除其会籍，自此以后所有奴隶主均不得加入教会。 112

乔治·怀特菲尔德（George Whitefield，1714–1770）和约翰·卫斯理复兴运动的影响也值得一提。从这次复兴出来的早期循道会人士和其他人物都极注重政治、教育和经济的改革，剑桥历史学家蒲林普（J.H.Plumb，1911–）更说，若没有怀特菲尔德和卫斯理复兴运动的影响，英国能否避免像法国那样的革命也是一个问题。

六　启蒙运动

在政治改革方面，宗教改革所带来的影响是非常深远的。有人认为狄更斯的《双城记》（*Tale of Two Cities*，1859）有宗教改革的基本精神，书中的巴黎已落在理性女神的掌握中，而伦敦则陷在种种的矛盾和不协调之中。

1688年，英国进行了一次不流血的改革。当然英国较早时期亦有许多内战，但1688年那次决定性的改革，却是一次不流血的改革，所以史家称之为“不流血革命”（Bloodless Revolution）。当时在位的君主是威廉三世（William Ⅲ of Orange）和玛丽女皇（Mary），但改革后的国会（Parliament）的实权并不低于君主，事实上是与君主同权的。这种制度意在约束君主制度，使它不能超越自身的法定权限。

有“启蒙运动（Enlightenment）之父”之称的法国哲学家伏尔泰（Francois Voltaire，1694–1778），在1726至1729年间流亡英国，目睹英国这场“不流血革命”，深受影响，后来他写的《英国通信》（*Letters Concerning the English Nation*，1733）反映了不流血革命的力量和随之而来的言论自由。他说：“英国是世界上唯一可以抗拒君主并限制其权力的国家。他们经过几番斗争，终于成立了……一个开明的政府：君主有权做好事，无权做坏事，……人民参政而不会导致混乱。”

伏尔泰有时过分夸大英国的好处，但比起法国的可怕状况，他这样做也是可理解的。当时法国的确有很多地方出了乱子，亟须纠正。法国大革命企图重演英

国的革新，却没有根据宗教改革的精神，而以伏尔泰的人文主义启蒙运动为基础，结果导致一场血腥惨剧，致使革命迅速瓦解，全国终陷人拿破仑（Napoleon Bonaparte，1769–1821）的独裁统治之下。

启蒙运动的乌托邦梦想可用五个观念说明：理性（reason）、自然（nature）、快乐（happiness）、进步（progress）以及自由（liberty）。这运动的精神彻头彻尾是世俗的。文艺复兴时期兴起的人文主义在启蒙时期大放异彩，人纯粹以人自己的立场为出发点。文艺复兴的人文主义思想与宗教改革是背道而驰的。启蒙运动与宗教改革更是完全对立的。启蒙运动和宗教改革有绝对不同的基础、立场和姿态，最后更产生了绝对不同的结果。

启蒙时期的思想家均以为，人和社会都可以臻于完美，甚至在“恐怖统治”（Reign of Terror）底下，法国人仍未放弃这种浪漫的理想。伏尔泰把人类历史分为四个时期，而以他那个时期为高峰。数学家康多塞侯爵（Marquis de Condoreet，1743–1794）是伏尔泰一派的哲学家，他写了一部书名叫《人类思想发展史图览》（*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*，1793–1794），则把人类历史分为九个时期。当时法国正在恐怖统治之下，康多塞躲在巴黎的一间斗室之中，逃避罗伯斯庇尔（Robespierre，1758–1794）手下的秘密警察的追捕。他写道：“我们已经目睹一套新的信念出现，要给已经摇摇欲坠的偏见传统致命的一击。这种信念是人类无限完美的理想……。”他后来想逃出巴黎，但终于被人认出并被拘禁，在等候上断头台之际病死狱中。

如果这些人也有宗教的话，那就是“自然神论”（deism）。所谓自然神论，
115
是信仰有一位神创造了世界，不过这位神与世界没有接触，也没有向人类启示过什么真理。如果有神的话，这位神是缄默的。伏尔泰认为不需要神发言，但对于1755年里斯本（Lisbon）大地震，伏尔泰却抗议神不干预，这是不合乎他神论的逻辑的。法国启蒙运动的知识分子，除了他们自己的有限性之外，是没有什么基础的。他们在英伦海峡那边看到一个改革成功的英国，想依样画葫芦，但没有以基督教为基础，结果带来历史上一次大屠杀和拿破仑的独裁统治。

1789年6月，法国的中产阶级自由派引发了第一次法国大革命，当时的雅各—路易·大卫（Jacques-Louis David，1748–1825）在他的《网球场的誓约》

(*The Oath of the Tennis Court*)一画中，描绘了国民议会（National Assembly）成员宣誓设立宪法的情形。他们的基础纯然是人文主义的人权理论。1789年8月26日，他们发表了《人权宣言》（*Declaration of the Rights of Man*），在这个宣言里，“至高的上帝”（the Supreme Being）和“国家主权”（the sovereignty of the nation）即大众人民的意愿是同等的。英国的不流血革命、美国较早时的《独立宣言》（*Declaration of Independence*）都与法国的《人权宣言》恰成对比，前两者有宗教改革为基础，后者却没有。

国家宪法议会（National Constituent Assembly）花了两年（1789-1791）时间草拟好一部国家宪法。不到一年，所谓第二次法国大革命（Second French Revolution）已经开始发动了，宪法因此形同虚设。这是一场浴血的革命，有些革命领袖被杀。

法国人为了一新国运，便更改历法，以1792年为元年。他们毁了许多古物，有人甚至扬言要拆毁沙特尔大教堂（Chartres）。他们又在巴黎圣母院（Notre-Dame Cathedral）和沙特尔大教堂以及其他地方的教堂里公开颂扬“理性女神”。在巴黎，这个女神由一位名叫嘉德（Demoiselle Candeille）的女艺人扮演，她被一群身穿古罗马服的男士高高扛在肩上，抬进教堂去。

启蒙时期的人好像文艺复兴的人文主义者那样，丢弃基督教的基础和传统，回复基督教之前的古老时代。伏尔泰在斐尔涅（Ferny）自己的家中，将一幅画挂 116 在床尾的墙上，以便每早起床的时候一眼就看得见。这幅画所画的是狄安娜女神[①]，头上戴着一弯小小的新月，脚上踏着一轮大的月亮，她正要降临凡世去帮助人。

人文主义的理想很快遭到挫折。1792年9月大屠杀开始了，1,300名囚犯被处决，屠杀结束前，政府又杀戮了40,000人民，其中很多是农民。罗伯斯庇尔这位革命英雄在1794年7月也遭处决。这场屠杀不是外在因素造成的，而是人文主义的自然结果。看后来的俄国革命，革命者站在人文主义的立场上，只有两条路可以选择，一是无政府状态，一是高压政策。

---

① 狄安娜（Diana）女神是古罗马的月神，即《圣经·使徒行传》第十九章第二十四节的亚底米（Artemis）女神。



图 39　雅各---路易·大卫的《网球场的誓约》。“……纯然是人文主义的人权理论。”



图 40　象征断头台的恐怖的木刻。“……政府又杀戮了 40000 人民，其中很多是农民。”

法国和俄国的革命都是建立在相同的基础上，这两场革命都同样惊心动魄。有人将法国大革命和稍早的美国独立战争相提并论，其实是不当的。虽然美国的革命与法国大革命确有一些历史渊源，但真正相似的，是英国的不流血革命和美国的革命。而法国大革命和稍后的俄国革命之间的相似之处，形成与前两者鲜明的对比。法国大革命与俄国革命相同的地方之一就是所谓“精英统治”——1799年拿破仑崛起，成为统治法国的精英，而后来的列宁也成为统治俄国的精英。

提到俄国革命的时候，我们很自然便留意到十六世纪欧陆的笃信圣经基督教的复兴运动曾带来政治上的改变，这种改变里面蕴含着很大的力量。那些没有受过宗教改革影响的地区，他们的政治命运就不同了。用简单的地缘政治学的字眼来说，欧洲北部的形势与南部和东部有天渊之别。北方的改革带来很多方面的自由，而南部改革的灵感，除了一些本地性的影响外，大都是以北方所赢取的自由为蓝本，却往往把自由的意思歪曲了。意大利的加里波第（Giuseppe Garibaldi，1807–1882）从欧洲北部的宗教改革得到启发，构思出一套自己的理想，然后运用武力在本国推行。西班牙的异端裁判所（inpuisition）一直存留到十八世纪，同样，直到今天，逼迫与不自由仍以不同的形式继续存在。

119

宗教改革所引起的社会改革，在英国是自然产生的，在意大利却是仿效得来的。

如果将宗教改革的国家、欧洲南部的国家与专制国家作一个比较，就会发现它们有很大的分别。我们不要轻估宗教改革给政府和社会所带来的好处。虽然某些国家宗教改革的政策未能一致，但都曾持着圣经的绝对与不义斗争。有许多伟大的人物，像沙夫茨伯里勋爵、威伯福斯、约翰·卫斯理，他们曾毫不忌讳地指斥邪恶和不义。今天我们觉得遗憾的，是基督徒应该说话的时候往往保持缄默。在种族歧视和没有爱心地运用财富的问题上，基督徒三缄其口，这与他们的身份不符。

人文主义与宗教改革精神正好相反。人文主义者不下是非的判断，他们认为万有中的“终极存在”（the final thing that exists）——就是非人格的宇宙——是中性的，无所谓是非、对错、善恶，是完全缄默的。由于人文主义者无法提供“绝对”，因此个人的道德和政治生活往往武断而又反复无常。



图 41　柏林墙："东德……'柏林墙'的建立。"

以下是一个很好的例子，俄国依据1848年《共产党宣言》（*Manifesto of the Communist Party*）中的马克思主义思想，以婚姻为资本主义的产品（是私有的娼妓），结果，家庭受到轻视。不久，国家颁布了严格的家庭法。这种“独断性绝对”（arbitrary absolute）之被采纳，是因为它能达成使用者的目的，而本身却没有对与错的界线，这种独断性绝对的原则是随时可以改变的，不同场合可以产生不同结论。对于他们来说，法律只依据历史的演变而变。

根据圣经，“绝对”是存在的，所以我们可以说某些事情是对的，某些事情是错的，种族歧视和社会不平等也可以用这绝对来判断。耶稣站在拉撒路坟墓前的时候，按新约圣经记载，耶稣不但哭，而且发怒。这位自称为上帝的人子，没有为自己发怒，却为别人遭遇到不应有的死亡而发怒，对一个基督徒来说，他若是站在圣经教训的基础上看事物，不单死亡不应该存在，今天世界上人与人之间彼此残害也是不应有的，上帝创造世界的时候是没有这些事情的。今天的世界发生各种不应该有的事情，都是人类悖逆上帝的结果。基督徒致力对付这些不正常的事，而不必去对付那“终极的实在”（final reality），就是上帝本身。上帝存在，“绝对”就存在。公平是绝对的善，而不是一种中性的办法或手段。

这不单是理论，而是实际的。我们从历史中比较英国与美国、法国与俄国两种革命的结果，就会发现二者之间的差距何等大。

七　现代科学的兴起

文艺复兴和宗教改革这两个历史事件几乎发轫在同一个时候。另外还有一件 123 不能不提的大事，大约也在同一时期出现，一般称之为“科学革命”。

近代科学的兴起，可溯至波兰天文学家哥白尼（Copernicus，1475-1543）和意大利医学家维萨尼（Vesalius，1514-1564）。当然这并不是说在他们以前没有科学，希腊人、阿拉伯人和中国人对物质世界都有很深入的认识，不过中国人并没有用他们的知识发展科学的理论。中古时代的科学大都奉亚里士多德为最高权威。阿拉伯人也很进步，不过他们了解这物质世界所根据的原理，似乎也是亚里士多德和新柏拉图思想混合而成的产品。阿拉伯学者在科学上，特别是在数学（如三角和代数）和天文学上颇有成就。如奥玛开俨（Omar Khayyam，约1048-1122）算出太阳年（solar year）的长度，并将代数加以发展；他著名的《四行诗》（*Rubaiyat*）把回教的宿命论作了逻辑的结论。阿拉伯人像中古欧洲人那样，也视科学为哲学的一种，以哲学家特别是亚里士多德的传统思想为最高准 124 则。所以中古时代的科学以权威而非观察为依归，以逻辑而非实验为发展的条件。当然其中也有很多例外的情形。

牛津大学可以说是近代科学奠基之地。当时牛津的学者正设法证明亚里士多德对自然现象的一些说法有错误，借此攻击阿奎那的学说。罗哲·培根（Roger Bacon，1214-1294）就是其中一位，但最重要的当推格罗撒泰斯特（Robert Grosseteste，约1175-1253），他的哲学成就成为日后科学摆脱亚里士多德学派的基础，

当然除此之外还有很多原因，但他对亚里士多德的权威的挑战，在相当大的程度上解放了思想。这种批判亚里士多德思想的风气，在十五和十六世纪期间的帕多瓦大学（University of Padua）发展得如火如荼。

罗马教会攻击哥白尼和伽利略（Galileo，1564–1642），原因是教会领袖们认为他们的学说与圣经有相违之处，真实情形并非如此。当时亚里士多德的学说已成为教会传统的一部分，而伽利略的理论与他们的传统冲突；其实伽利略受审的原因之一，是他力证哥白尼的学说与圣经相符。

这里不妨再一提，文艺复兴、宗教改革和科学革命三者是在同一时期发生的。我并不是说宗教改革促成近代科学的兴起，只是说三者在同一历史时期出现。看看下面的年代，我们可以更清楚这一点：达·芬奇生于1452年，卒于1519年；马丁·路德于1517年把《九十五条》钉在教堂大门上；加尔文的《基督教要义》于1536年出版；1546年马丁·路德逝世；哥白尼生于1473年，卒于1543年，而他的地动说（是地球环绕太阳转动而非太阳绕地球转动）的大纲，在1530年发表。1540年代，有三件较重要的事发生：其一是哥白尼的《天体的运行》（*On the Revolutions of the Heavenly Spheres*）出版，当时哥白尼已去世；其二，维萨尼的《人体的结构》（*On the Structure of the Human Body*）出版，许多人叫这本书《结构》（*De Fabrica*）；其三，阿基米德（Archimedes，约公元前287–212）著作全集的拉丁文译本于1544年在巴塞尔出版，这本书介绍一些对近代科学发展很重要的数学方法。

弗兰西斯·培根（Francis Bacon，1561–1626）是个律师、散文家，也是英国大法官。虽然现在的历史学家已不像以往那样给予培根那么崇高的地位，但他曾经攻击过当时盲目信赖权威的经院哲学旧规条。他强调要仔细观察和系统地搜集资料，揭开大自然的奥秘。1609年伽利略用新发明的望远镜观察天体，并将观察所得记录下来，发觉亚里士多德所说宇宙构造的资料有错误之处。伽利略并非第一个通过实验求取证据的人，丹麦的布拉赫（Tycho Brahe，1546–1601）也通过观察得到了类似的结论，只是伽利略用他本国的语言将他的发现公之于世，所以很多人都知道他的成就。1632年，他被罗马异端裁判所定罪，被迫否定自己的理论。尽管这样，他的著作不单证明了哥白尼正确，更证明亚里士多德是错的。

125

近代科学的兴起与圣经并无抵触，相反，从很关键性的一点来说，科学革命是以圣经为基础的。怀特海（Alfred North Whitehead，1861–1947）和奥本海默（J. Robert Oppenheimer，1904–1967）都强调近代科学是由基督教世界观生发出来的。怀特海是很受尊崇的数学家和哲学家，而奥本海默在1947年主持普林斯顿“高等学术研究所”（Institute for Advanced Study）之后，除了撰写关于原子结构和原子能的文章外，还写了很多与科学有关的文章。据我所知，他们都不是基督徒，最起码没有自称是基督徒，但二人都坦率地承认近代科学是由基督教世界观所生发的。

例如奥本海默在1962年10月号的《接触》（*Encounter*）杂志上写了《科学与文化》（*On Science and Culture*）一文，解释这个论点。1925年，怀特海在哈佛大学的罗维尔讲座（Lowell Lectures）以《科学与现代世界》（*Science and the Modern World*）为题演讲，他说基督教是科学之母，因为“中古时代的人持定上帝的理性”，并表示对“有位格者智慧的理性”很有信心；又说因为上帝是有理性的，所以早期的科学家抱有一个“绝对的信念，相信每一件事情，无论如何细微，都可追本溯源，寻出其中的前因后果，以制定其基本原则。如果没有这个信念，科学家们所耗的惊人努力就徒然了”。换言之，由于早期科学家相信世界是由一位理性的上帝创造的，于是凭着理性，人类可以找出自然和宇宙的真理，这在他们看来绝不稀奇。

126

这里，我要特别说明几件事：

第一，“一位有理性的上帝创造了有理性的万物秩序”这个信念，并不单是宗教改革运动才强调的，宗教改革运动之前的教会和宗教改革家也有同样的想法，两者都持着怀特海所说的：上帝造天地，而上帝是理性的上帝。

其次，并不只有基督徒才能把“美”画出来，也不是只有基督徒才有科学的创造欲，这点我们在讨论源于宗教改革的艺术时已经说过了。每个人都有创造欲，因为人都是照上帝的形象造的，不论人是否知道或承认这位伟大的创造者，或甚至人心中上帝的形象已扭曲了。这种在艺术、科学和机械工程方面的创造性，反映了“人是照上帝的形象造的”这独特性的一部分。与“非人”比较起来，人是有创造性的。不过一个人的世界观可以左右他的创造欲，包括科学的创造

欲。世界观决定创造欲的方向，并且决定创造欲是否能够（和怎样）继续发展。

第三，这里所说的科学家不一定都是言行一致的基督徒（当然有很多是好基督徒），但无论如何他们全都是生活在基督教的思想形态中，在这背景之中，人的创造欲便有了继续发展的基础。正如上面引怀特海的话，基督教的思想形态给了早期科学家们一个信念："相信科学是可能的"。

在"世界是一位理性的上帝创造的"的观念中，科学家们都满怀信心，希望凭着观察和实验能够了解物质世界。这就是他们认识论的基础，是他们肯定能够探求真知的哲学基础[1]。既然物质世界是由一位理性的上帝创造的，科学家们便认为他们（观察者）和被观察的事物之间必定有关联，这就是主体和客体的关联。127 这是在基督教架构中的认识论的一个规范性基础，人在这架构中，不论观察一张椅子或是构成这张椅子的分子，都以此为基础。没有这个基础近代西方的科学，根本不可能产生。

文艺复兴对近代科学的产生究竟有没有帮助？当然有。甚至中世纪时，理性和文化方面的逐渐复苏，也对近代科学有影响。当时希腊思想学说日渐为人所认识（例如在帕多瓦大学），也就替科学开辟了门径。我们可以断言，文艺复兴和希腊文化传统，与当时科学的觉醒是有关系的，但据此而推断说，单凭希腊传统便足够引起科学革命，是与事实不符的。真正造成影响的是基督教。怀特海和奥本海默说得对，基督教是近代科学之母，因为基督教持定一个信念——创造宇宙的上帝在圣经中启示他自己是怎样的上帝，因此便足够成为科学研究宇宙的基础。后来，基督教基础失去了，某种传统和冲击力已经发动了，而人类对科技的实用需求及对国家的控制，使科学继续向前迈进，但科学的重点却在不知不觉中发生了重要的转变。

弗兰西斯·培根可以称为科学革命的大先知，他严守圣经立场，包括人违背上帝而堕落这件历史大事在内。他在《新体制》（*Novum Organum Scientiarum*, 1620）一书中说："人的堕落，使他失去了纯洁无罪的形象，同时也失去了掌管世界的权柄。不过，这两种损失都可以在今生得到若干程度的弥补，前者可以借

---

① 认识论（epistemology）是关于知识的理论——我们如何知道和如何知道我们知道。

宗教和信仰、后者可以借艺术和科学。”请注意：培根并没有视科学为独立自主的东西、人（包括科学）不是独立的。他看重圣经有关历史的教训及有关已在宇宙间发生过的事的教训。根据圣经的教训，科学和艺术在本质上都是有价值的，这观念是科学创造欲的原动力，使科学不断进步而不是间歇性地活动。

我们下面要谈到一些近代科学的拓荒者。德国天文学家开普勒（Johannes Kepler，1571-1630）与伽利略同时代，他是第一个证明行星的轨迹是椭圆形而不是圆形的人。牛顿（Sir Isaac Newton，1642-1727）当上剑桥大学的教授时才二十来岁，但他已发现宇宙每个物体之间都有一种可以计算出来的吸引力，称为“万有引力”（gravity）。他后来在《自然哲学的数学原理》（*The Mathematical Principles of Natural Philosophy*，1687）一书中发表了这项发现，这书成为人类思想史上最有影响的书之一。此外，他在剑桥大学三一学院的涅维尔学院（Neville's Court）做了一个实验，将一件物件掉在地面，然后记录这件物件撞击地面产生的声音及（在一个已知距离内）回声的时间差，于是找出了声音在空间运行的速度。

128

牛顿一生都致力忠于他所相信的圣经教训。有人说十七世纪的科学家局限于“如何”的范围，对“为何”则不感兴趣，事实并非如此。像其他早期的科学家一样，牛顿在“为何”方面根本没有遇到困难，因为他的出发点是一位有位格的上帝，是宇宙的创造者。

晚年时，牛顿撰写与圣经有关的文字甚至多于科学，不过大多没有刊行。人文主义者说，若牛顿把全部时间花在科学之上，好处会更多，他们认为牛顿研究圣经是浪费时间。他们的这种看法其实是有点盲目无知。正如怀特海和奥本海默所强调的，如果牛顿或其他科学家不以圣经为基础，他们根本无从发展科学。这不是说，我们必须同意牛顿对形而上学或教义的推理，而是说牛顿对圣经强烈的兴趣是出于他的信念，相信那位创造宇宙的上帝也在圣经里将真理赐给人类。他认为，圣经里也包含了类似于从研究宇宙所得的真理。对于某种科学只热衷探求宇宙“如何”运动，而忽略其本身应该探求的问题“为何”，像牛顿这样的科学家们定会感到惊异。

帕斯卡（Blaise Pascal，1623-1662）是首先成功制造气压计的人，并且在液体平衡的研究方面下过很大工夫，后来，他心有所悟，对科学不再有幻想。帕斯





图 42 费雷明（Freeman）的《牛顿》像（上）及狄查曼（Philippe de Champagne）的《帕斯卡》像。"像其他早期的科学家一样，牛顿在'为何'方面根本没有遇到困难……"

卡不以在实验室工作为满足，有一次他带了一根水银柱走上多姆山（Puy de Dorne，在法国中部），记录水银柱的水平随着高度的变化。他也是数学家，在微积分学的研究上很有建树。又有些人甚至把他列为最伟大的法国散文家。作为一个出色的基督徒，帕斯卡特别指出，人并不像一粒微尘般在宇宙中失落（当时人所认识的宇宙，比以前大得多和复杂得多），因为独特的人类能认识宇宙中一些事物。例如人能认识星球，但星球却不能认识什么。此外帕斯卡说人是特别的，因为基督为他们死在十字架上。 130

笛卡尔（Rene Descartes，1596-1650）在数学分析和科学理论方面很出名。我个人是反对他的哲学观点的，但他自称是很好的天主教徒，因为他的宗教信仰影响了他的哲学思想，才使他脱离“唯我论”(solipsism）的羁绊，从作茧自缚的生活中释放出来。

“伦敦皇家大自然知识促进会”（Royal Society of London for Improving Natural Knowledge）成立于1662年，早期的会员大都自称基督徒。特里维廉（George M. Trevelyan，1876-1962）在《英国社会史》(*English SocialHistory*，1942）一书中说：“波义耳（Robert Boyle)、牛顿和早期的会员都是虔诚的基督徒，他们都排斥霍布斯（Hobbes）的怀疑论。不过，他们也要国人明白宇宙的规律和以科学方法提出疑问，以求取事物的真相。他们相信使用这些方法，不会引致任何与圣经历史和充满奇迹之基督教的抵触；牛顿持着这个信念，至死不渝。”我们千万不要以为基督教妨碍了科学的发展，相反，它促成了近代科学的出现。

培根、牛顿和伦敦皇家大自然知识促进会的思想传统在整个十九世纪有着强烈的影响。以发现电流感应而闻名的法拉第（Michael Faraday，1791-1867）也是基督徒，他持的观点是：“圣经说什么，我们便说什么；圣经没有说的，我们也不应说。”为要使人晓得认识上帝的创造是所有人的权利，而非专门人才、社会精英之类的人的专利品，他作了一个著名的实验，公开示范他在电学上的发现。麦克斯韦（James Clerk Maxwell，1831-1879）也是研究电学的专家，同样相信一位可以与人相交的上帝。其实，大部分近代科学的拓荒者，由哥白尼至麦克斯韦，都以基督教做基础，而且其中很多是基督徒；即使那些非信徒，也都是在由基督教而产生的思想形态之下生活，特别有一个信念更影响了这群科学家：上帝

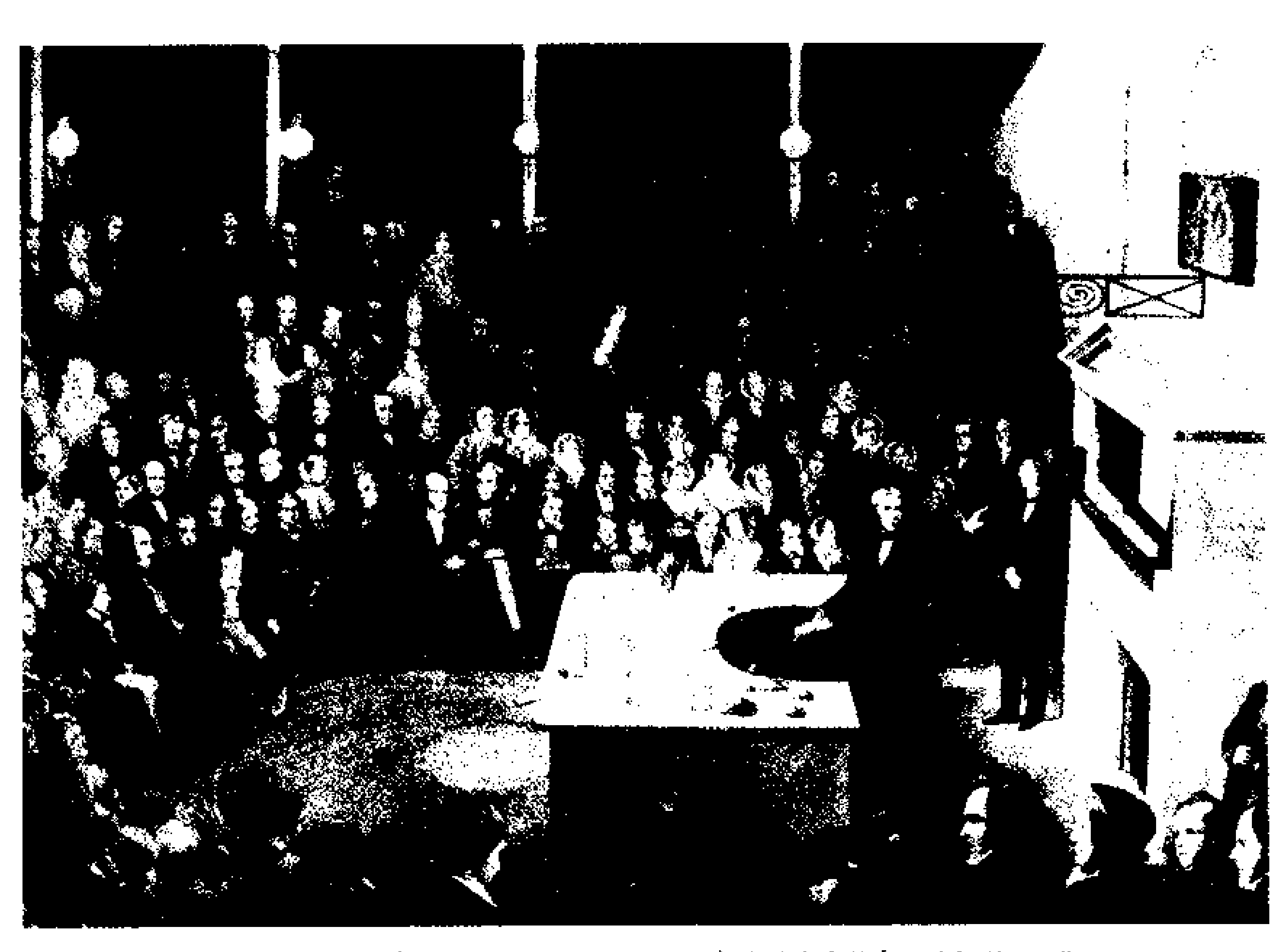


图 43　法拉第公开示范他在电学上的发现。“……认识上帝的创造是所有人的权利……”

是创造者和定律的赐予者，人可以从创造之物发现他已经将定律融在创造之物中。

也许有人会问："科学不是已进入了一个新阶段，宇宙是有条不紊的观念不是已成为过去了吗?"许多人说"相对主义"哲学和世界观是有爱因斯坦（Albert Einstein）的相对论作为根据的，这种讲法犯了一个错误，因为爱因斯坦相对论是假设在宇宙任何一处的真空中，光以固定的速度运行，因此，我们必须强调，就 132 哲学的意义来说，世界上所有东西都比相对论更相对。爱因斯坦自己也极其反对人用相对论支持相对主义。1964 年 4 月 5 日的《伦敦观察家》(*London Observer*)上有人引用爱因斯坦的一句话："我不相信上帝会跟宇宙玩掷骰子游戏。"

或者有人再问，海森堡（Werner Heisenberg，1901–1976）1927 年提出的"测不准原理"（principle of uncertainty，又称 indeterminacy principle）和另一个广泛被接受的量子论，是不是证明了爱因斯坦的观点已过时呢？答案是否定的。海森堡的"测不准原理"涉及的只是物理学某方面的观察问题，就是物体的位置和速率的问题，例如我们把两颗原子粒子装置在两个准确相对的位置，以同样的速度发射相撞，我们仍然不可能准确无误地预计它们互撞后反弹的情形，原因是物理学家不能同时正确地观察到那两颗粒子的位置和速率。光或粒子的量子论并不表示宇宙是盲目随机运行的。例如不论我们视光为波还是粒子，光的运行也不是巧合，从这种观念可以推算一些事物，甚至泰勒（John G.Taylor，1931–）提出的在理论上存在的宇宙"黑洞"，也是基于宇宙是有条不紊的观念而计算出来的。

如果一架飞机要飞行，它的构造必须符合宇宙规律。人不论相信什么，也必须要按照以往所发生的事情，才能解释新发生的事情，如果这个方法行不通，便不能对事物有什么解释，连科学也不能可靠地运用在技术上了。由于宇宙间存有自然诸因的等量齐一性，于是人可以飞越大气，到达离地球万里之遥的月球，距预计的范围仅数尺登陆；也可以将一枚原子弹之类的武器发射到地球另一边的目标，误差不过 3 米。我们知道我们是居住在一个远比人类（包括科学家）想象中复杂的宇宙中，但复杂与无定向随机完全是两回事。

在基督教的基础之上，我们可以凭着理性找出宇宙的一些真相。基督教的世界观可引致一些结果，其中之一是叫人知道宇宙间确有一样东西——一个客观的实体（an objective reality），可以给科学去研究。我们所观察到的，并非像印度教

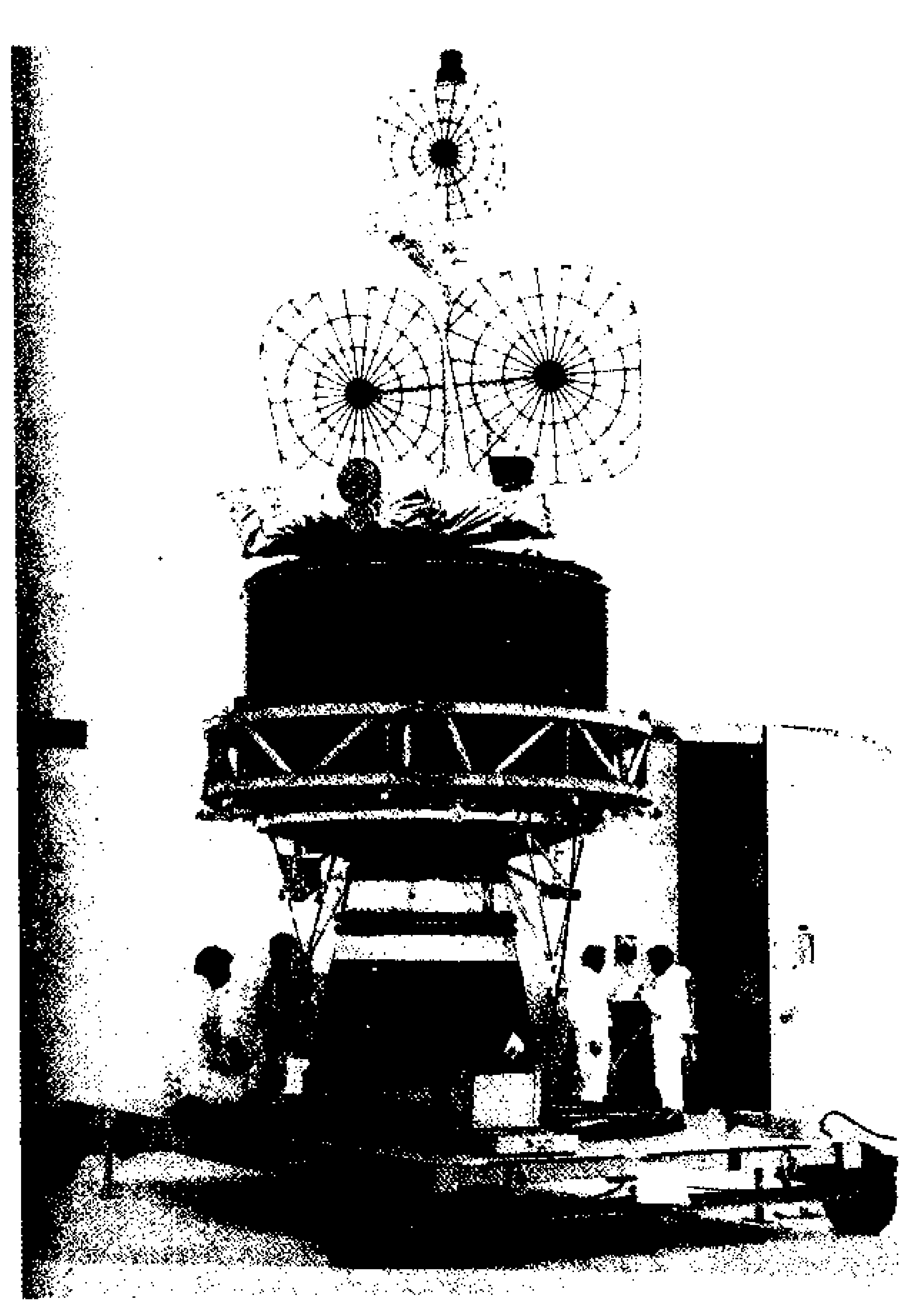


图 44　肯尼迪航天中心正装配中的人造卫星。
“……连科学也不能可靠地运用在技术上了。”

徒或佛教徒所想的，以为宇宙只是神本质的延伸，基督教的世界观告诉我们的是 134 一个实实在在的世界，可供我们作客观的研究。此外，基督教的世界观引致的另一个结果是：人得以知道宇宙有探索的价值。因为探索宇宙，就是探索上帝的创造，人有自由去研究大自然，因为大自然并非充塞着众多的神祇，以致诸多禁忌，碰也碰不得。宇宙万物都是上帝创造的，可以由人去研究，上帝也曾亲自吩咐人治理大自然，在培根看来，科学研究就是管治大自然工作的一部分。所以，我们有理由保持科学研究的兴趣而继续向前迈进。

这样，人的创造欲就有发展和持续的基础了，这里且再引培根一句话："总之，人不可自满或误用中庸之道，或以为对记载上帝的话或记载上帝的作为的书所下的工夫已够。" "记载上帝的话的书"是圣经，"记载上帝的作为的书"是他创造的世界。所以，对于培根和其他以基督教为基础的科学家来说，圣经的教训和科学之间根本没有分裂或冲突之处。

希腊人和中国人都逐渐对科学失去兴趣。我们先前说过，中国人很早便对物质世界有深入的了解。李约瑟（Joseph Needham，1900-）在《大滴定》（*The Grand Titration*，1969）一书中，解释何以中国的科学不能继续发展："因为他们不肯定一位比人更有理性的上帝已经将这个规律安排好，使人能够了解。"人可以了解上帝所定的规律，这对于以基督教为基础的科学工作者来说是一种动力，使他们锲而不舍地探究客观真理，他们有足够的理由知道客观真理。由于圣经强调工作的神圣和职业的尊严，人学到的东西就很自然地应用在实际生活当中，而不单用来满足思想上的好奇。换言之，在利益的意义上，科学技术便应运而生了。

站在基督教基础上的近代科学家，见解是怎样的呢？他们所持的观念是在"敞开的"宇宙中，有等量齐一的自然诸因，或说，在一个有限制的时间距离内，有等量齐一的自然诸因。上帝造了一个有因果律的宇宙，所以我们可以从"果"找出"因"，但是（这个"但是"很重要）这是个"敞开的"不封闭的宇宙，因为 135 上帝和人都在等量齐一的自然诸因之外，换言之，所有存在之物并非都在一个巨大而囊括一切的宇宙机械之内。当然如果我们和一辆迎面而来的汽车相撞，因果律一定生效，但上帝和人不是整个宇宙机械的一部分。事物都循着因果关系而行，但上帝或人可以在某一个时刻转变其进行的方向，所以上帝固然是有上帝的

地位，人亦有自己适当的地位。

这其中含有深奥的意义。不论是宇宙机械或是人造的机械，既不是一位“主宰”，也不是一种“威胁”，因为机械不包括一切，宇宙机械以外还有其他东西，人之为人，是有他自己的位置的。

八　哲学和科学的崩溃

第一章已经指出，如果要了解我们今天的思想活动和日常生活（包括文化和政治的生活）实际上处于什么境地，便须循着哲学、科学、宗教这三条路线去探 137 索。前面几章，我们探索过不少，且一直追到当前。这一章要继续讨论我所说的“崩溃”，在这方面，我们要看看哲学和科学本身，以及哲学和科学之间的相互关系。

怀特海曾经说，欧洲哲学整个历史，都是柏拉图思想的一套注脚。这说法未免有点过分，但柏拉图真的看出有某些东西对理论思想和实际生活极为重要。他指出如果没有“绝对”（absolute），“殊相”（即个体，the individual things，the particulars，the details）便没有意义。所谓“殊相”（the particulars），就是我们周围个别的东西。沙滩上一块一块个别存在的石头是许多的“殊相”，组成石头的分子也是许多的“殊相”，整个沙滩也可以是一个“殊相”。我是由许多分子组成的，分子就是一种“殊相”，你是一个“个人”，我也是一个“个人”，你我都是“殊相”。

柏拉图认为，无论是哪一种“殊相”（就是“个体”），如果没有“绝对”〔就 138 是“共相”（universal）〕，“殊相”便没有意义了。“共相”或“绝对”是“殊相”的依属，“共相”赋予整体统一和意义。我们可以用语言的例子来说明这一点。苹果有许多种，但我们说到苹果时，不是每次都将不同的苹果种类一一说明，我们只需用一个统称“苹果”便够了。同样，说到各种各类的梨子，也可以只用

“梨子”一个统称便够了。如果要作一个更大的统称，我们用“水果”一个词便把一切的苹果、梨子等都包括在内了。

这不单是语言上的问题，在真实世界（reality）里也有同样的问题。统摄万物、赋予万物意义的是什么？法国存在主义哲学家萨特（Jean Paul Sartre，1905–1980）在我们这个时代里特别提出这个问题来，他认为一个没有“无限参照点”为根据的“有限”是荒谬的。萨特这想法很容易在道德领域上领会得到，如果没有绝对的道德标准，人便不能对一件事情的对或错作最后的判断了。所谓“绝对”，是指我们常常用来作最后判断的标准。如果要有道德，便必定要有绝对，如果要有真正的价值，也必定要有绝对。如果在人的思想的背后没有绝对，那么，我们便无从判断个人和群体之间在道德问题上的争论了。公有公理，婆有婆理，结果便会无止境地争论和分歧下去。

不单道德和价值需要有绝对，如果要我们的存在有意义，也需要有绝对。说得深远一点，如果要有一个可靠的认识论[1]，也须有“绝对”。我们怎样知道自己对世界的想法与实际存在的相符呢？在道德、价值、存在意义、认知基础各个层面上，一层比一层深高，除非有“绝对”，否则对我们来说，这些只属子虚乌有。

自希腊时代开始，一直到现代，非基督教哲学家有三个共同点：

第一，他们是理性主义者。他们假定，人（虽是有限的）可以以自己为出发点，去找寻足够的“殊相”以建立自己的“共相”。理性主义否认人以外的一切知识，尤其是由上帝而来的知识。

139

第二，这些哲学家十分重视理性，他们认为理性是准确可靠的。例如当人认为某东西非真的时候，一定同时认为有另一些东西为真；以某些东西为错，一定会以另一些东西为对。传统逻辑入门，就是 A 是 A，A 不是非 A。

第三，十八世纪以前的非基督教哲学家都是乐观主义者。他们以为单透过理性就可以建立一套能理解“真实”(reality) 的真确而统一的知识。如果这可能的话，人在宇宙中所遭遇的一切，以及人所有的事情和思想，便可以很容易得到满意的解释了。理性主义者希望得着一些可以统括一切知识生活的东西。

---

① 参看本书 108 页。

科学、哲学、神学都经历过转变，因这三方面的转变，今天的人和社会才变成了现在的样子。

上面已说过，科学的革命是建立在基督教的基础上的。早期的现代科学家相信“自然诸因”（natural causes）之“等量齐一性”（uniformity）是在一个开放的系统中的。上帝和人都在这宇宙“因果”的机械操作之外，上帝和人都可以影响它的操作。这些早期的现代科学家并不认为万物是一个包罗万象和庞大的宇宙机械。现代科学转变成我们称为“现代的”现代科学之后，宇宙自然诸因的等量齐一性便由一个“敞开”的系统一转而成为一个“封闭”的系统。按封闭系统的观念，一切存在的东西都在一个整体宇宙机械里面，任何东西都是其中的一分子。

十七和十八世纪的科学家仍继续使用“上帝”这个字眼，但实际上上帝已被推到他们思想体系的边缘那里去了。这些科学家在观念上渐渐倾向于一个封闭的系统，这系统没有留地位给上帝，也没有留地位给人。人失踪了，人只是某种只需服从，或依指示行事的机械，万物包括人在内，都是这宇宙机械的一部分。换句话说，“现代的”现代科学（就是自然主义和唯物主义的科学）兴起之前，因果律只应用在物理、天文、化学的范畴里，今日这种机械式的因果观已应用于心理学、社会学上去了。

我们要特别注意，在科学发展史上，那些带来早期科学上伟大突破的科学家们是不会接受这种封闭系统的观点的。这种观点并非由科学带来的，而是某些科学家们选择了另一种哲学基础，这种新观点便由此产生。这不是科学发现的结果，而是由某些科学家个人世界观所造成的。他们的先存观念是自然主义和唯物主义。

140

德国哲学家费尔巴哈（Ludwig Feuerbach，1804–1872）和德国物理学家毕希纳（Ludwig Büchner，1824–1899）一样，都是早期倡导唯物主义的哲学家，毕氏所写的《力与物质》（*Force and Matter*，1855）印行了21版，并被翻译为世界大部分主要的语言。德国歌剧作曲家瓦格纳（Richard Wagner，1813–1883）早在1848年就已经读费尔巴哈的作品了，他一生深受费尔巴哈的影响。瓦格纳更鼓励巴伐利亚（Bavaria）王路易二世（Ludwig Ⅱ）读费尔巴哈的作品，自此费尔巴哈的影响力便不只局限在抽象的思想领域里，也进到艺术和国家事务里去。耶拿大

学（University of Jena）生物学家赫克尔（Ernst Haeckel，1834–1919）写了《十九世纪末宇宙待解的问题》（*The Riddle of the Universe at the Close of the 19th Century*，1899）一书，此书后来甚为畅销。赫克尔假定物质和能是永恒的，也假定人的头脑和精神（soul）可以用唯物主义解释，他认为人没有自由意志。他知道这些思想会带来什么后果。

当人这样想的时候，上帝之为上帝、人之为人的地位便没有了。心理学、社会科学如果和物理学、天文学、化学一样都成为封闭的因果系统的一部分的话，那么，不只上帝死了，人也死了，爱也死了。因为在封闭的因果系统中，爱是不存在的，而且没有道德的存在，没有人的自由存在，人变成一个零，人和人所做的一切都成为机械的一部分。

文艺复兴全盛时期人文主义中的“人”，经过启蒙运动而逐渐成熟，人必须使自己独立自主，这种趋势一直发展下去，当来到我们的“现代的”现代科学的时代，人便被淹没了，人是死的人，生命没有目的，没有意义。

141

毕希纳和赫克尔曾经说过，物质和能是永恒的，于是唯物主义的世界观继续用封闭系统因果律的等量齐一性来解释“人”。莱伊尔（Charles Lyell，1797–1875）在他的《地质学原理》（*Principles of Geology*，1830–1833）一书里更在地质学的范畴中强调自然诸因的等量齐一性。他认为，过去的诸力就是现在运动的诸力。

达尔文（Charles Darwin，1809–1882）把莱伊尔的观念引申到生物界生命起源的问题中。达尔文的《物种起源》[1]认为，所有生物界的生命都要经过一个称为“适者生存”的过程，从简单的形式进化到复杂的形式。这个观念其实仍有许多问题是未能解决的。无论是达尔文主义、新达尔文主义、减缩论（reductionism），都仍然未能解释他们所假设的理论实际上是怎样进行的。伊登（Murray Eden，1920–）在1967年11月号的《科学研究》（*Scientific Research*）中发表了《生物学派中的异端——数学家向达尔文质疑》（*Heresy in the Halls of Biology–Mathe–*

① 原名“*On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*”，完成于1859年。

maticians Question Darwin）一文，他指出进化论有统计学上的问题，他又写了一篇文章，名叫“新达尔文主义不是科学理论”（“*Inadequacies of Neo-Darwinian Evolution as a Scientific Theory*”，1967），使用更专门的方式来处理这个问题。统计学的研究显示，在我们所能提出来的时间领域中，如果纯粹由于机缘的巧合，是不能从原始混沌中产生今天复杂而井然有序的生物世界的。“我们用达尔文主义或新达尔文主义的方法来看自然界现象会遇到一个问题，就是究竟宇宙是否有足够的时间来进行这个物竞天择的过程呢？这些数学家给我们的答复是：不可能。统计学的研究更带出了一个问题，纯粹机缘的巧合会不会产生“不断复杂化的东西”？如果一切只由机缘掌管，为什么现在宇宙中的一切（包括生物的构造），都不断复杂化地发展下去呢？

最重要的问题是，单单由于时间加上机缘，人怎能从“非人”（non-man）变化成为人？这个问题至今仍没有人可以解答。如要解答的话，则会导致下列两个结果：把人变成“非人”，或者运用一大堆美丽的辞藻说些无关痛痒的话。例如布朗努斯基（Jacob Bronowski，1908-1974）在1973年写了《人类的上升》(*The Ascent of Man*）一书。他在书末就堆砌出这样的一个结论：“我们人是大自然很独特的实验，这实验是使理性上的智力能证明它本身比它所反映出来的东西更优越。知识是我们命运之上帝。自我的知识（self-knowledge）到最后要综合艺术的体验和科学的解释，这样的一日终会来到。”人文主义思想家从他们独立自主的态度出发，会得到两种结果：以一切为无价值和意义，或在堆砌的辞藻上建立价值和意义。“如何”和“为何”这两个问题仍没有得着解答。由简单的分子进化到一个完整的人这个连续不断的过程，是建立在时间加上机缘的基础上的，这种观念决不能解答这两个重要的问题。

142

达尔文的思想经赫胥黎（Thomas Huxley，1825-1895）的发扬而更加流行。“适者生存”这句名言，是斯宾塞（Herbert Spencer）说的，他把生物进化的理论延伸到人生的每一方面去，甚至包括了伦理方面。斯宾塞说：“无能的要忍受贫乏……懒惰的要忍受饥饿，弱肉强食……这都是别具远见、广有仁德的天意。”生物进化论本来没必要发展成为“社会达尔文主义”（social Darwinism）的，但对上述的人来说这却是必然的过程，原因是他们期望建立一个一致的原则，使独

立自主的人可以单凭自然主义科学观来解释一切事物，他们的基础就是封闭系统中的自然诸因等量齐一性。他们用这种观点来给个体（殊相）和宇宙每一个细微成分以及人类历史赋予统一性（unity）。巴杰特（Walter Bagehot，1826–1877）在1872年写了一本书名叫《物理学与政治：自然淘汰的原理在政治学上的应用》[①]。他比斯宾塞更进一步把这种思想应用在民族的发展上，这造成种族主义的意识，并使许多国家可以挂上“科学”的招牌，堂而皇之地把累积得来的财富任意运用。

144 这种思想带来了更坏的后果。它继续发展下去，就必然导致了德国的纳粹运动。纳粹党盖世太保（Gestapo）的领袖希姆莱（Heinrich Himmler，1900–1945）说，自然界定律一定离不了物竞天择、适者生存这种现象。他既有这种观念，用毒气进行大屠杀[②]便是自然而然的事了。希特勒多次说，基督教和基督教所讲的仁慈（charity），应该“用弱肉强食的伦理观取代”。德国纳粹主义的兴起有许多原因，其中一个原因是当时基督教舆论的影响力已经消失。当时基督教舆论内外受敌，外有盛行理性主义的哲学和幻想式的泛神论，内有教会和许多大学流行的自由主义神学（这种神学将理性主义的观念放进基督教神学的术语中），因此以圣经为基础的基督教在当时德国社会不能发挥舆论上的影响力。第一次世界大战后，德国的政治经济混乱，放纵的思想泛滥全国，物竞天择、适者生存的理论便在这种情形下大行其道了。

纳粹主义并非这种思想的最后结果，在今日某些“遗传工程学”[③]的拥护者身上亦可见这种表现，虽较纳粹平和一点，其重要性也不相伯仲。这些遗传工程学拥护者本着适者生存的理论，认为医药上进步的发明不应用来保存残弱者的生命，因这样做会帮助产生更残弱的下一代。他们认为遗传工程学应该用来制造最优秀的分子。人文主义原本是要使人独立和自主，但人文主义带来的后果，却不

---

① 原名 “*Physics and Politics: Thoughts on the Application of Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Science*”。

② 纳粹党曾用毒气杀死了600万犹太人。

③ “遗传工程学”（genetic engineering）就是重组脱氧核酸（DNA）分子结构的技术，使其变成新遗传分子。

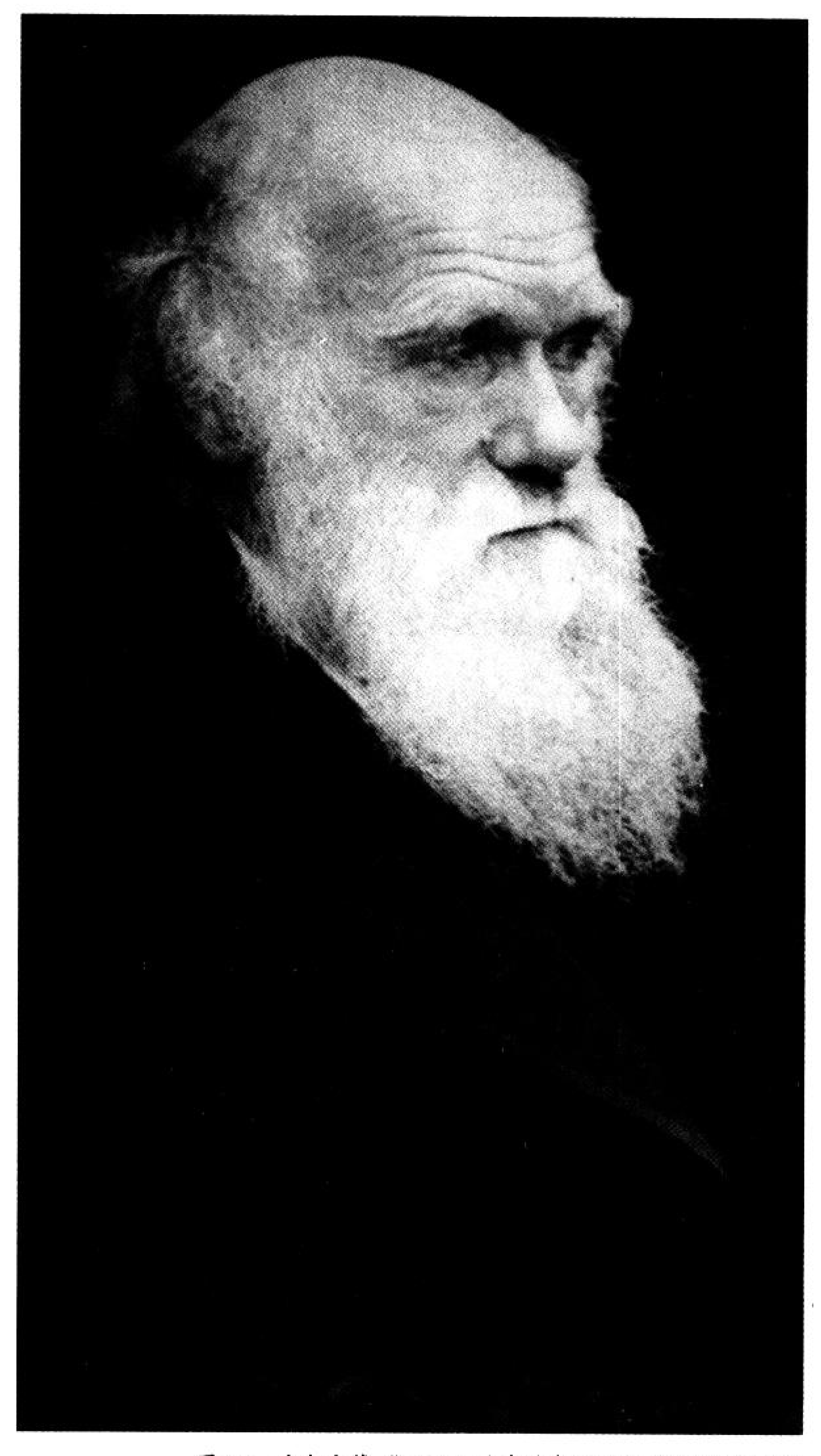


图 45　达尔文像“……仍然未能解释他们所假设的理论实际上是怎样进行的。”

幸地与人文主义最初的理想背道而驰。

我们已经看过在科学世界中思想的转变，现在要看的是在哲学世界中思想的

146 转变。我们已经说过，古代的哲学观点是乐观的，因为古代的哲学家假定，人可以单凭理性建立一套能认识实体（reality）的真实而全面的知识，由此更可以对宇宙中一切事物和一切人的思想行为给出令人满意的解释。

非基督徒哲学家思想发展的过程，可以用这个比喻说明：一个哲学家画了一个○，便说："这个圆圈包括了能认识实体真实而全面的知识。"另一个哲学家说："错了。"他一笔抹掉那个圆圈，又另外画出一个○，说："这个圆圈才是。"第三个哲学家又说："错了。"他一笔又抹掉那个圆圈，另画了一个○，说："这个圆圈才是。"……这样过了一个又一个世纪，每一代的哲学家都指出上一代哲学家的失败，又提出他们认为正确的答案，但也照样被以后的人否定，被认为未能包括全部知识和人生。

以前的哲学家都未能真正地画出那个圆圈，但他们仍乐观地相信后来会有人把那个圆圈画出来。不久，抹掉前人圆圈的过程停了下来，历史上发生一个突然的转变，这转变就是使现代人成为现代人的关键。

有许多学者都称笛卡尔为现代哲学之父，他的重要性是不可抹杀的。但照我看来，他应该被列入"旧的一代"的哲学家当中。原因有二：第一，他完全相信人单凭理性思维就可以质疑任何权威的依据，他认为人有足够的能力这样做（我思故我在）；第二，他认为数学是一种标准的模式，其统一性（unity）有利于各类探求。他有一种乐观看法，认为数学和数学分析，若能精确地运算，便可以做到将所有知识连贯统一起来。哲学思潮是一条川流不息的河，无疑笛卡尔对他的下一代做了很重要的预备工作，但照我的看法，哲学上的转变不是自笛卡尔开始的，而是在他以后的十八世纪开始的。

哲学方向的转变始自四位哲学家，他们扬弃以往那种乐观思想，转向缺乏乐观盼望的现代道路。这种转变的产生，是因为人文主义的理想已经失败了。经过许多世纪，哲学家们画出了许多个圆圈后，人文主义者的希望，就是独立自主的人能够统一全部的知识和人生的希望终告泯灭。许多人为了相同的答案，绕过许多圈子，他们好像在一个伸手不见五指的圆形大房子中转来转去，寻找出口，



图 46　希特勒像。“……用弱肉强食的伦理观取代。”

但慢慢才发现房间原来是没有出口的。这是十八世纪的发现。由于这个发现，人文主义由乐观转为悲观，人们便不再去追寻那个统一的答案了。

这四位哲学家谁最重要有待商榷。当这四位哲学家的影响力一起发挥出来的 147 时候（加上他们跟随者日后的成就），以前那种以为单凭理性就可以建立起统一而真实的知识的乐观主义，便一去不复返了。对于西方文化和社会来说，这种影响的力量极为巨大而普遍，甚至贩夫走卒，引车卖浆之徒，也无不受影响。这四位时代性的人物是：卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）、康德（Immanuel Kant）、黑格尔（Georg Wilhelm Hegel）、克尔凯郭尔（Sφren Kierkegaard，又译为祁克果，1813-1855）。

第一位是卢梭，他是生长于日内瓦说法语的瑞士人。你还记得我们谈过，在文艺复兴全盛时期，人文主义出了问题，是因为人单以自己为出发点，造成个体事物（殊相）和事物的意义（共相）之间难以协调。试用以下公式加以说明：

$$\frac{\text{“共相”——将意义赋予“殊相”}}{\text{“殊相”——包括每个个人}}$$

到了卢梭的时代，这个问题更趋尖锐。卢梭将这个问题用另一种方式表达：

$$\frac{\text{自主的自由（autonomous freedom）}}{\text{自主的本性（autonomous nature）}}$$

这个人文主义老问题的新公式可分两部分讲。第一，有人早已察觉，在理性领域里，一切事物包括人在内会愈来愈被当作一部机械。达·芬奇晚年已预先看到，如果本着人文主义以数学为出发点，人便只能找到“殊相”，而永远找不到“共相”或“意义”，结果只会把一切东西看为机械。人文主义经过了250年后，达·芬奇的预测终于成为事实，到十八世纪时，所有一切包括人在内都成为机械。

其次，卢梭洞察到，社会、政治生活、文化等都会带来张力。卢梭称原始人为“高贵的野蛮人”（the noble savage），比文明人更高一等。他在著作中曾说过这

样的话："如果人的本性是善的，那么只要未被外物污染过，人就应会保持善的原状。"1749年，他开始有这个想法。当时他认定，启蒙运动强调理性、艺术和科学给人类带来的益处不及带来的损失，所以他终于对"进步"失了信心。 148

卢梭和他的跟随者开始贬抑理性。他们认为文明的束缚是罪恶："人生来是自由的，但他周围都是捆绑！"卢梭认为"原始"是无邪的，"自主的自由"是最终的良善（final good）。我们须知道卢梭所倡言的"自由"，不仅仅是脱离上帝或圣经而得的自由，而且是不受任何束缚，如文化或任何权威束缚的绝对个体（individual）自由。按这种自由来看，个体就是宇宙的中心。

理论上，这种个体自由可从"社会盟约"[1]的大众意愿中可见。可是法国大革命的"恐怖统治"却显明了这观念只不过是一种空想，当时为了净化"大众意愿"，便不但牺牲了个人自由，而且还用断头台来实施统治。自由的消失其实不必等到恐怖统治时期才出现，在卢梭作品中早已存在着。

当卢梭从个人问题转而论到社会问题时，他的观点已违反了自主的自由。他在《民约论》（*Social Contract*，1762）一书中说："为了使社会盟约不至于有名无实，我们便需要实行一种强逼性的做法，如果有人不肯顺从大众的意愿，全体民众便强逼他去顺从。这就是说，他是在强逼之下而有自由。"这种人文主义乌托邦精神最终变成极权主义（totalitarianism），卢梭的作品或实现卢梭的想法的恐怖统治都说明了这点。"恐怖统治之君"罗伯斯庇尔是卢梭的忠实信徒，他把卢梭的理想化为实际的行动。关于启蒙运动及法国大革命与卢梭的关系，有一件事值得一提，在斐尔涅伏尔泰的大别墅正门两面，整齐地竖立了两尊雕塑得栩栩如生的石像，一尊是伏尔泰，一尊是卢梭。 149

卢梭的自由观念以很多形式出现。例如他在《忏悔录》（*Confessions*，1782）一书中说，最好的教育就是不施教育。这种讲法促成日后自我表达的教育理论，这种教育理论在今天影响相当大。一般来说，理论和实践是很难一致的，但卢梭不但热衷于教育问题的写作，他甚至把自己和情妇所生的五个孩子送到孤儿院去。

---

① "*Social Contract*"原本是卢梭一本政治著作，书名中译为《民约论》，本文译为"社会盟约"时是表示代表该书的理论。

无论政治或个人事情，他的理想乃是一致的。

卢梭不但文章有影响力，他的歌剧影响也很大。1752年完成的《乡村卜巫》（*Le Devin du Village*）影响了日后法国的喜歌剧的形式。他后来写的《皮格马里翁》（*Pygmalion*，1775）为歌剧式话剧奠定了基础。他提出“回到大自然去！”的呼声，对那个时代的音乐、写作、绘画产生很深远的影响。

威尔·杜兰夫妇（Will and Ariel Durant）在1967年出版的《卢梭与法国大革命》（*Rousseau and Revolution*）一书中说，卢梭是影响现代人思想最大的人物。我以为他们说得对。卢梭不但影响了当时的追随者，他的思想对我们今天许多方面也有很大的影响。所以我探讨他的思想和影响多于康德、黑格尔、克尔凯郭尔等人。

卢梭的“自主的自由”观点，带来了放荡主义式的理想（Bohemian ideal）。在这种思想中，所谓英雄人物，就是那些抗拒一切社会标准、价值、限制的人。普契尼（Giacomo Puccini，1858–1924）一部最流行的歌剧《波希米亚人的生涯》（*La Boheme*，1896），就表达了这种放荡主义的精神。二十世纪六十年代嬉皮士（hippie）的产生，可归咎于这种放荡主义的影响。

卢梭在他的时代并不是特立独行的。英国的一位苏格兰哲学家休谟（David Hume，1711–1776）也在同一个时期提出相似见解，他和卢梭一样反对以理性为认知真理的方法，他推崇人的经验和感觉。休谟批评以理性为唯一认知方法时，对因果观念的本身是否存在提出质疑。休谟对英国的哲学和德国哲学家康德（我们以后会讨论）的影响极大。

谈到受卢梭影响的哲学流派，我要特别提出德国诗人哲学家歌德（Johann Wolfgang von Goethe，1749–1832）。歌德把自然和真理相提并论。他不单以自然取代圣经，更认为自然就是上帝。我们在此可以见到，模糊的泛上帝论如何支配了当时的思想潮流，歌德的思想是泛上帝的，他企图为可见的“殊相”找一个“共相”，虽然这些“殊相”有时会互相矛盾，但他也要这样做；例如，法国大革命的暴行是发生在一个丰饶的产酒年头的！歌德的自然主义是模糊的泛上帝论，而非正式的唯物主义，在这种自然主义中，他天真地希望能留个地位给人，歌德自己说，自然是人判断的最终依据。

150

因卢梭的影响，德国产生了歌德、席勒（Johann Christoph Friedrich von Schiller，1759–1805）、莱辛（Gotthold Lessing，1729–1781）等人的浪漫主义。这三个人物原本是启蒙运动的跟随者，后来才转去跟随卢梭。理性是启蒙运动的勇士，而浪漫主义的勇士则是情感。我们用席勒的一句话来总括这个学派的全部思想："一切有气息之物，都欣然吮吸自然的乳。"

贝多芬（Ludwig van Beethoven，1770–1827）也是这个流派的人，他将浪漫主义的精神带进音乐里。贝多芬音乐的特点，是很能无保留地流露作曲者的个性，这是他以前的作曲家所没有的。从他的作品中可以感受到现代人所特别强调的自我表达。贝多芬最后几首弦乐四重奏（1825–1826），打开了二十世纪的音乐之门。

英国的浪漫诗人华兹华斯（William Wordsworth，1770–1850）和柯尔律治（Samuel Taylor Coleridge，1772–1834）也属于这一派。华兹华斯在人的本性中，而不是在知识学养里找到价值。英国画家康斯塔布尔（John Constable，1776–1837）绘的不单是树木和云彩，他更将所见到的自然界事物，联系到宇宙庄严的道德观念上去，他的画和华兹华斯《扭转的答辩》（*The Tables Turned*）的名句互为呼应：

152

从正在初春发芽的林木
所获得有关人生
道德善恶诸问题的解答，
比一切贤能哲士教导你的更多。

这也和卢梭的"高贵的野蛮人"观念呼应：凡是天然的东西在道德上都是善的。

在公民法（civil law）的范畴内，人也尝试以"自然"为道德的基础，这称为"自然法理学"（Natural Law School of Jurisprudence）。在今天的法理上这影响仍然可以强烈地感受到。十八世纪时，人感到纵使没有上帝，但法律仍要有其所本的原理，在这需求下，自然法理学遂产生。这些法理学家认为，完整和完全的法律系统可以建立在自然律原理之上。但是在自然之上建起一套法律系统却是极困难



图 47　在法国斐尔涅伏尔泰别墅正门的两尊伏尔泰及卢梭石像。
“……两尊雕塑得栩栩如生的石像……”

的，因为“自然”无所谓残忍或不残忍。

我们看一看卢梭的一个跟随者高更（Gauguin，1848-1903）。这位法国画家撇下家庭，跑到塔希提（Tahiti）去，寻求完全的自由，尝试体验那种高贵的野蛮人生活。他在塔希提住了一段时间，便发现所谓高贵的野蛮人只是一种空幻的理想。他最后一幅大作是《我们从何处来？我们是什么？我们往何处去？》[①]，这幅画现今悬挂在波士顿艺术博物馆中，他借这幅作品说明人对于终极的问题是没有答案的，原始人和文明人都是一样。他将题名直接写在画上，免得人乱去猜测。他一面绘画，一面为这幅画写文章。他称这画为一件哲学的作品，可以媲美福音书！

这是怎样的一种“福音”？那幅画绘着的是一个垂死的原始人老妇。高更写信给蒙菲利特（Daniel de Montfreid）说：“有一只古怪愚蠢的鸟，在老妇就快去世的时候说：‘忧愁，你是我的主人；命运，你何等残忍，你常征服人，但我要反抗。’”高更在塔希提所发现的，竟然是死亡和残忍〔高更往塔希提去，原本是要寻找那种无拘无束的自由；对卢梭和高更来说，这种自由是“应当”（ought）的〕。他完成这幅画后企图自杀，只是没有死去。

以自然作道德标准是有问题的，我们再从另一方面来说明这个道理。萨德侯爵（Marquis de Sade，1740-1814）很明白将“自然”神化会有什么结果。他知道自然如果是一切，那么，任何事物的“本来”（what is）都是对的，在事物的“本来”以外便什么都没有。他变成一个“性虐待狂”是必然的结果，尤其对异性所施的虐待。在《新女性苏丝汀》（*La Nouvelle Justine*，1791-1797）一书中，萨德写道：“大自然既然使我们（男人）成为强者，我们就可以为所欲为地任意待她（女人）了。”这根本没有道德界线，没有价值系统。如果任何事物“本来”都是对的，道德和法律便无从订立了。 154

荷兰宗教改革运动时期的画家很喜欢以日常生活中简单的事物为题材，他们在其中作画的框架分为两部分，第一是由一位有位格的、良善的上帝创造的自然界，第二是人类堕落而造成的今日之畸形的自然界。

---

① 原名“*Whence Come We? What Are We? Whit her Do We Go?*”完成于1897至1898年间。

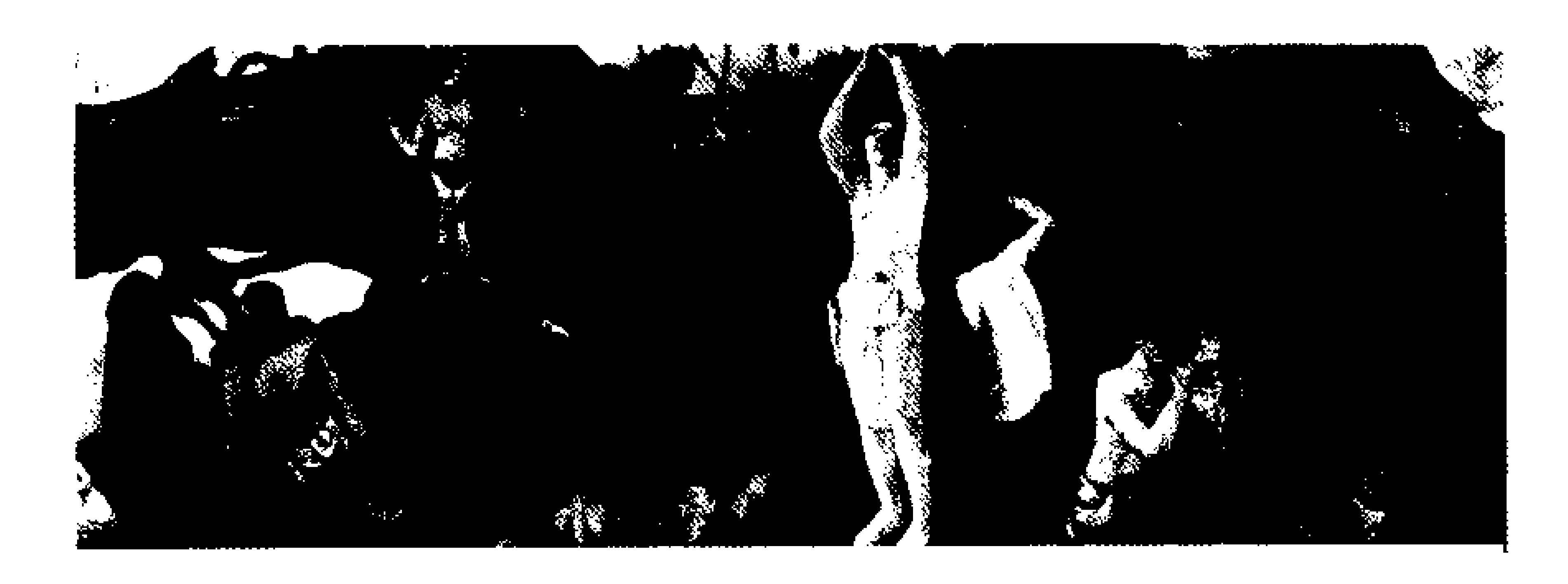




图 48 高更的《我们从何处来？我们是什么？我们往何处去?》“……所谓高贵的野蛮人只是一种空幻的理想。”

我们很难将今日的“自然”的现况作为衡量良善的标准。如果自然现在的表现是人类生活理想的标准的话，那么，残忍和不残忍便没有什么分别了。

再回来说，卢梭自主的自由所带来的结论，到今天仍产生很大的影响力。人如果只以理性的立场为唯一的基础的话，就会被迫去看一切事物，包括人在内都是机械而已。可是人不能同时以万物（包括人）为机械，又以人是有自由的，故此，只以理性为基础的话，对“真实”（reality）的一套统一的知识观念就很难成立，但这种观念却是以往绝大多数思想家所渴求的。到了卢梭和他信徒的时代，才有一种趋向，将万物是一部机械和人有自主的自由这两个观念分开。二者从此分道扬镳，往不同的方向发展。

影响以往乐观的哲学走向现代失去盼望路上去的第二个关键性人物，是德国的哲学家康德（1724–1804）。康德著作中对当时和日后思想界有重要影响的有《纯粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*，1781）、《实践理性批判》（*Critique of Practical Reason*，1788）、《判断力批判》（*Critique of Judgment*，1790）。康德对于当时的问题，说法与卢梭的不同，但问题仍然是一个，就是，

155

本体世界（noumenal world）——意义和价值的观念

现象世界（phenomenal world）——有重量、可量度、外在的世界，即科学的世界

康德亦企图使这两个世界合一。上面提及的三部书，就是尝试去解决这个困难（尤以《判断力批判》这本书为主要），但他和卢梭一样，并没有找到他所要找的那种“统一”。康德的盼望是要建立一个“统一”的知识的理论，但这种盼望并没有达到。自从文艺复兴运动开始以来，人文主义者所面对的问题是：个体（殊相）和意义与价值的对立，这问题到康德的时代，已经发展到高峰。单以人做出发点，本体世界和现象世界是没有办法统一的。

浪漫主义从卢梭的附从者开始，发展成为一种很强烈的逃避心理。这种发展迫使人要放弃以前非基督徒哲学家所盼望的，就是人可以从自己开始，凭着理性为一切事物找一个统一的答案。

第三位关键性的人物是黑格尔（1770–1831）。他是德国人，最重要的著作有《精神现象学》（*The Phenomenology of Mind*，1807）、《逻辑学》（*Science of Logic*，1812–1816）、《哲学大全》（*Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*，1817）、《法律哲学》（*Philosophy of Right*，1821）诸书。从他的著作中可清楚地看到，他知道将“本体世界”和“现象世界”统一起来的需要。他运用一连串复杂的宗教观念去艰难地建立起这个统一，但结果留给我们的只是一大堆宗教字句。我们可以从考富曼（Walter Kaufmann，1921–）所著的《黑格尔：重解、原文及注释》（*Hegel：Reinterpretation，Texts，and Commentary*，1965）看看这些字句是怎样的："把握实质的丰富内涵的方法与态度，不是思想，而是狂喜，不是主题的必然性的冷冰冰的发展，而是那酝酿着的热情。"

156 黑格尔复杂的哲学系统，特别强调国家的地位和历史的发展。书尔（James W.Sire 1933–）所著的《别有洞天》[1]将科普斯顿（Frederick Copleston，1907–）的《哲学史》（*A History of Philosophy*，1963）第七册里面对黑格尔的研究，作了一个提要，颇能将科普斯顿复杂详细的意思用简明精炼的话说出来，所以我喜欢在此引用："据黑格尔看来，宇宙是逐渐呈现出来的，人对宇宙的了解也是如此。没有一个单独的命题，足以将‘实有’的真相全部说出来，而每一个命题所包含的真理核心，更有一种相反的论证，称为‘反’（antithesis），把真相呈现而和‘正’（thesis）相反。无论是‘正’或是‘反’都包含着真理，当‘正’、‘反’成立后，一个‘合’（synthesis）便产生了，于是一个新命题又出现了。新的命题说明一个新状态，当中又出现同样的矛盾（对立）形势，周而复始，正、反、合就这样无休止地发展下去。宇宙以及人对它的了解便在这种辩证方式下得以明朗。简而言之，宇宙带着它的意识——人，一起演化。"

这种辩证的结果将所有特定的立场都相对化了。虽然以上所引的文字过分简化了黑格尔的整套思想，但是我们仍然可以看到黑格尔这种思想会导致一种观念，认为真理只在“合”中发现，而不是在“反”中发现。可是真理如果不是在“反”中发现（“反”即是：如果某些事情是对的，那么事情的反面便是错的），真

---

① 原名“*The Universe Next Door*”，1976 年出版。

理和道德正义只是在历史之流中一种“合”的结果。这种观念不但在铁幕的国家流行，在我们这自由地方也是一样。今日我们这一代人要解决问题，不论是哲学上还是政治上、政府里、个人道德上的，都喜欢从“合”着手，而放弃绝对的原则，这样，人们心目中的真理就没有了。

最后一个关键性人物是克尔凯郭尔。克尔凯郭尔是丹麦人，他的著作包括灵修性的和哲学性的。他的哲学著作有《或此或彼》（*Either/Or*，1843）、《哲学断篇》（*Philosophical Fragments*，1844）、《不合科学的补遗》（*The Concluding Unscientific Postscript*，1846）等。在学术界，至今仍不断有人讨论那些以克尔凯郭尔思想为基础的世俗和宗教思想家，是否充分发挥了克尔凯郭尔的思想。世俗和宗教的克尔凯郭尔主义，将理性导致悲观这种观念推向高峰。人须要在理性以外的“上层”（upper level）才能找到价值和意义乐观的答案，就是借“信心的跃进”（leap of faith）而不需借着理性去寻找意义。

157

你可能还记得，在文艺复兴全盛时期，人文主义者单从自己出发，结果在事物的意义（或价值），和道德的“绝对”方面产生了难题。于是到了卢梭的时候，他们的难题是：“自主的自由／自主的自然”，到了康德的时候，他们的难题变成：“本体世界／现象世界”，现在到了克尔凯郭尔，难题又更踏进一步：

非理性＝信心－乐观主义

―――――――――――――

理性＝悲观主义

于是，乐观主义永远都在非理性的那一面。

现代人是二分法（dichotomy）的人。所谓“二分法”，是指造成两个对立系统的截然分割，两个系统之间不能统一也没有联系。这两个系统，一个属价值和意义范畴，一个属理性的范畴。理性导人于失望，所以理性一定要与盲目乐观的非理性分开，形成“上层”和“下层”之分，“下层”是理性，导人于悲观，所以人便要摆脱理性转而在“上层”寻求乐观的因素。以前理性主义的思想家都抱有乐观的盼望，认为可以将理性世界和价值意义世界统一，但是现代人已经放弃了这种盼望。

今天，人文主义的理性令人相信只有一个机械的宇宙，这个宇宙包括万有，158 包括人类。除了这个机械的宇宙以外，什么都没有了。持这种观念的人，他们会用决定论（determinism）、行为主义（behaviorism）和减缩论（reductionism）来解释人类的一切行为。决定论和行为主义认为人一切的思想行为是以一种机械的方式来决定的，自由和选择只是一种假象而已。减缩论其中一种形式认为人只不过是一团构成人体最细微的微粒而已。人被当作一团分子或能量的微粒（energy particle），这些分子和微粒构成的人体虽然复杂，但人与分子微粒在本质上是没有分别的。

在墨西哥的阿卡普尔科（Acapulco）讲学以前，我从未这样清楚地听到人讲这种理论的。那次，我遇见来自哈佛大学的化学教授沃尔德（George Wald，1906-），我和他都是向同一班学生演讲的。他用有力的语调讲解现代人的这个观念：宇宙的一切，包括人在内，都不过是机缘巧合的产物而已。在一次又一次地强调万物都是机缘的产物之后，他说："400 年前，一组名叫莎士比亚的分子，创造了《哈姆雷特》(*Hamlet*)。"根据这些理论，人不外如是。开始的时候，人站在骄傲的人文主义立场上，认为自己是独立自主的，但可惜结果不但不能使人成为伟大，反使人认为自己只是一组分子，除此以外便一无所有。

这其实是宇宙万物起源的问题。如果问，万物的起源是什么？我们的答案可能只有几个：

第一，万物是从"无"（nothing）中产生出来的。这种无是真真正正的"无"，我称之为"无中之无"（nothing-nothing），意思是，质量、能量、运动、位格，全都不存在。在理论上说，这是可能的，但我从来没有听过有人持这种说法，因为这种说法太令人难以想象了。但如果我们不主张万物是从"无中之无"产生的话，便是认为先有某些东西是存在着的。

第二，万物可能是从有位格的本源而来的。这就是说，有某一位具"位格"的"他"有能力造出宇宙〔"时空连续区"(space-time continuum)〕，万物是由"他"所造的，在此以前，万物并未以任何形式存在过。这样，万物便不是从"无中之无"产生出来，因为在万物以前，已存在着一位具位格的。

159 第三，万物也有可能是从非位格的本源而来。这就是说，有某种非位格的

“形式”（form）永远存在，这种存在形式甚至可以和我们现今所知的完全不同。由非位格本源产生万物，可以有不同的说法，有人使用“上帝”这个字来代表终极的（ultimate）非位格本源，泛神论（pantheism）就是这样。我要用一个更准确的名称来取代“泛神论”这词，就是“泛所有物论”（pan-everythingism）。“泛神论”一词易生误解，使人联想到“位格”，其实，按泛神论的定义来说，“位格”并不包含在这个名词里面。更现代的思想认为，万有都是从“非位格”的原子或分子或能量微粒开始的，宇宙万物，包括生命和人，都是这些东西因机缘的巧合而形成的。

巴斯德（Louis Pasteur，1822–1895）这位法国的化学家用实验证明了生命不能自发，那即是说，生命不可能从无生物的物质而来。1864年，巴斯德作的一个实验显示，无生命的东西经过消毒后，便不能产生生命。换句话说，上面所讲的生命是从无生命物质出来的理论是错误的，生命只能从生命产生。经消毒作用后，生命元素被消灭了，无生命之物便不会再产生生命。

巴斯德同时代的人却持有不同的主张，他们认为如果加上一个新的因素，生命便可以从无生命之物产生出来，这个新的因素就是漫长的时间。

“非位格”者加上时间，再加上机缘，便造出现存的整个宇宙和宇宙的一切，现代人竟是凭着信心来持守这条公式。如果人凭信心持守这条公式，他还能剩下哪些最终的价值呢？沃尔德在亚加普尔科演讲的时候最后说，最终的价值只有一个，这也是英国哲学家罗素（1872–1970）所讲的那一个。在沃尔德、罗素和很多其他现代的思想家来说，最终的价值就是人类生物性的生命延续。可是，如果这个就是人类唯一的最终价值，我们便不免要进一步问：为什么人类生命延续下去是这样的重要呢？

文艺复兴全盛时期和启蒙运动的时代，人是意气风发的，到了现代，人变得绝望悲观，其间的发展过程我们已看了一遍。人不接纳一位有位格的上帝，也不接纳人之成为真正的人，也不接纳爱、自由和意义，结果带来严重的问题。人以自己为出发点，断言人只是一部机械，但认为自己是机械的人，却不能像机械一般活着！如果人真的能像机械一般活着，人便不会有思想上的争辩和生活上的紧张。实际上，以自己为机械的人，是不能像机械一般活着的，他们只好违背理

160

性，向上“跃进”，寻找一些对生命有意义的东西，即使违背自己的理性，他们也要这样做。

这样的一条出路是达·芬奇和文艺复兴时期的人所不会接纳的，他们宁可走上一条思想的绝路，也不会接受现代人所提供的出路；因为在他们看来，在理性以外寻找价值和意义，无疑是思想自杀。他们这样看应该是对的，因为这条出路实在是思想的自杀。既然这些人起步于一种骄傲，高举人的理性，认为理性自足，可是他们又走上这条非理性的路，我们不禁怀疑他们的思想是否完整。

九　现代哲学与现代神学

现代人将各种东西放在“上层”非理性的范围里，企图为价值和意义找出一些令人乐观之处，我们先看看世俗存在主义哲学家为求生命意义而放在非理性范 161 围中的东西是什么。

萨特（1905–1980）可以说是最有名的存在主义者。他认为在理性范围内，一切事物都是荒谬的，然而人还是可以借着意志支配的行动来“肯定自己”，在这个没有目的的世界上，所有人都不应做旁观者，而应该做行动者。但由于萨特认为自我的肯定与理性无关，所以人的意志可以支配人作出任何行动。根据他的说法，你在黑夜中驾车，见到一位老妇沿路前行，无论你载她一程、或是加油撞倒她，两种行动都可使自我得到肯定。这两种行动并无牵涉到理性，也没有任何东西指示你的意志应当如何行动。

萨特与卡缪（Albert Camus，1913–1960）被称为法国存在主义的两大代表。他们的学说的预设是相同的，但卡缪并不像萨特那么执着于那些预设，因此，卡缪的学说比较近人情，比较受年轻的法国存在主义跟随者欢迎。

其实，萨特的生活也不能跟他所说的贯彻一致。1960年他签署阿尔及利亚宣言（Algerian Manifesto），宣称阿尔及利亚战争是一场肮脏的战争。萨特这样做是作 162 出一种价值判断，而不是“非理性的一跃”，这与他自己原本的立论相抵触，因为这项行动表示人可以用理性判断是非曲直。萨特后来左倾的政治思想也是类似的例子。

德国存在主义哲学家海德格尔（Martin Heidegger，1889—1976）也提出了一个基本上与萨特、卡缪相同的观念：一切事物的答案与理性是两回事。他早期的著作有《存在与时间》(*Being and Time*，1927）和《形而上学是什么？》(*What is Metaphysics?*1929)。海德格尔年轻时已提出了“焦虑”（angst）一词，来解释现代人面对世界时的心态。“焦虑”与“恐惧”（fear）是不同的，根据海德格尔的定义，恐惧是有对象的，但焦虑是人在宇宙中普遍感受到忧虑（anxiety）的感觉，是没有对象的恐惧。海德格尔认为，焦虑使人有存在的肯定，从而催逼人去作出抉择。因此，从焦虑可引出人生和选择的意义（虽然这与人的理性对立）。有一点我们必须注意，这种焦虑是一种空洞模糊的感觉，甚至连焦虑的对象也没有。稍后我们便会看到这种理论实在是很脆弱的。海德格尔晚年的时候，也改变了自己的立场。

雅思贝尔斯（Karl Jaspers，1883-1969）是德国存在主义者，不过许多人都以为他是瑞士人，因为他在巴塞尔居住和教书的时间很长。在某些方面来说，雅思贝尔斯是对存在主义思想和生活形态有最大冲击的人。他说，生命是可以有“圆满的经验”（final experience）的。“圆满的经验”是专门名词，雅思贝尔斯的解释是，虽然我们的思想告诉我们人生是荒谬的，我们却仍有某种深度的经验，使我们相信人生是有意义的。

雅思贝尔斯的存在主义思想矛盾的地方，从下面一个实例可见。有一个跟随雅思贝尔斯的青年从荷兰来到瑞士与他一起学习。一天晚上，在阿姆斯特丹的剧院观看《青草地上》(*Green Pastures*）一剧时，他有过一次非常情绪化的经验（其中没有理性的份儿），从而获得生命某些意义的希望，这是他从来没有过的。日子一个月一个月地过去了，因为这种经验并没有牵涉到理性，所以他始终无法向他人或自己作任何言语的解释或赋予内容。用语言来表达这种经验是不可能的，因为在存在主义的体系中，经验是没有理性成分的。从这个定义看来，经验是没有具体内容，没有用文字表达的可能的，因此只能对人家说：“我有一个经验。”这个青年唯一能说出的是：“若干个月前，我有一个经验。”他愈来愈困惑，几乎要自杀。没有理性基础的意义感，渐渐从他的指缝间溜走，由于他是一个感情丰富的人，因此感到颓然失望。这实在是一件十分痛苦的事！

在正规哲学里，存在主义已渐渐没有以前那么有影响力，但对于一般人，这种思想形态的渗透正方兴未艾，甚至有些人未识“存在主义”一词，但他的思想却是存在主义式的。他们言谈往往本于“理性只会导致悲观的地步”这观念。他们对这观念的了解程度虽不同，但都说：“我们要试试完全摆脱理性去寻找答案。”人文主义者要使自己自给自足，不需倚靠外力，从自己及个人事物出发，建立自己的“共相”。他最大的希望就是从自己出发找到知识的等量齐一性，但这希望却引致他落在可悲的景况中：他的思想告诉他，他只不过是一部机械、一组分子而已。至此他惟有绝望地在非理性的范围中寻找意义，结果如雅思贝尔斯的跟随者那样，要面对一个问题，就是人怎能肯定自己会有一个够大的“圆满的经验”；就算真的有了，但怎能再有另一个呢？这都是他无从肯定的。 163

跟随这条路发展的是英国的奥尔德斯·赫胥黎[1]，他提议用药物来解决上述问题。他说，健康的人服食药物，可使他们在自己的大脑中找到真理。他们想在什么时候获得那“圆满的经验”，可立即吃药，不用等待。他首先在《美好新世界》[2]中提出这个理论，称这重要的药物为“苏摩”（Soma）。他选择这个名称很小心，在东方印度教神话中，“苏摩”是一种能使诸神得到满足的药物。赫氏想在非理性的范围寻找生命的意义，他把这个愿望与东方的思想结合在一起，成为他下一步的门径。

后来，奥尔德斯·赫胥黎超越了《美好新世界》的理论，而在《知觉的门》（*The Doors of Perception*,1956）和《天堂与地狱》（*Heaven and Hell*,1956）两本书中公开鼓吹服食药物。他又在他弟弟朱利安·赫胥黎（Julian Huxley,1887–1975）所编的《人文主义者的架构》(*The Humanist Frame*,1961）一书中写了最后一章“人的潜能”（*Human Potentialities*），在这一章中，他仍旧鼓吹服食药物来获得最佳的“经验”。他这个念头到死时仍没有改变，他还要妻子答允在他临终前给他 164

① 奥尔德斯·赫胥黎（Aldoux Huxley,1894–1963）是著名进化论倡导者托马斯·赫胥黎（Thomas Huxley）的孙子。

② 奥尔德斯·赫胥黎的《美好新世界》（*The Brave New World*）是一本讽刺二十世纪机械文明的小说，书名引自莎士比亚名剧《暴风雨》（*The Tempest*）第五幕。

服食迷幻药，让他可以在幻觉的旅程中离世。他和他的跟随者所得到的结论，就是真理在人的头脑中。奥尔德斯·赫胥黎的思想，也是存在主义哲学家带头所讲的那套说法，就是根据人类个人的主体性（subjectivity）去赋予秩序与意义（与由客观的因素所形成的秩序的说法相反），其必然的结论就是：真理存在于人自己的头脑中。如此，客观真理的理想就消失了。

鼓吹服食迷幻药，产生了许多摇滚乐乐队，1965 至 1968 年间活跃的乐队有“奶油”(Cream)、“杰弗逊飞机”（Jefferson Airplane)、“满足的死”(Grateful Dead)、“不可思议的弦乐队”（Incredible String Band)、“弗莱德”（Pink Floyd) 以及“亨特力斯”（Jimi Hendrix)。“披头士”（The Beatles）在 1967 年灌的唱片《比柏沙展寂寞的心俱乐部乐队》(*Sergeant Pepper's lonely Hearts Club Band*) 也属此类，整张唱片虽是各自独立的歌曲，却是一个整体、同一主题，唱出了他们的生活、思想和感觉的本质，曾一度成为全世界青年的呼声。整体而论，这种音乐成了传播药物文化和其心态的工具，直抵很多其他传播媒介不能达到的领域。

西方第二种非理性生活方式是印度教（Hinduism）和佛教的宗教经验。今天，165 东方宗教之所以受西方人士欢迎，主要原因是他们要抓住人生的非理性的意义和价值。歌德、华格纳等人所主张的含糊泛神论早已给东方思想开了门。东方宗教思想、赫胥黎和他所提倡的药物因为能顺应人们的思想路线，把东西套入非理性范围而希望找到意义和价值，便好像洪水般在西方泛滥起来了。青年人（也有成年人）试过药物的幻境之后，就转向东方宗教的幻境。这两个历程都是在人的大脑中寻找真理，也同样否定理性。

在这潮流中，有些摇滚乐手曾有一段时期尝试不用药品，而用某种音乐来获得这种经验，这时期最流行的作品是“披头士”的《左轮手枪》(*Revolver*,1966)、《草莓园万岁》(*Strawberry Fields Forever*,1967)。其他还有鲍勃·迪伦（Bob Dylan) 的《金发女郎》(*Blonde on Blond*,1966)。

既然很多东西都可放进非理性范围内以求乐观的希望，这实在可以成为一种极复杂的文化意念。法国的马尔罗（André Malraux，1901—1976）声称，艺术会给我们若干生命意义的希望——不是艺术本身的内容，而是艺术本身存在的事实。在《静默的呼声》(*Voices of Silence*,1953) 一书中，马尔罗显得很透彻地了

解到现代人是没有绝对的，但马氏仍然把艺术作为希望——一种非理性的希望。

海德格尔晚年改变了他存在主义的哲学观点，因为他觉得自己早期的存在主义思想太脆弱，故此尝试从另一个方向探讨。他后期的著作有《形而上学导论》(*An Introduction to Metaphysics*,1953)、《形而上学论文集》(*Essays in Metaphysics*,1957)、《存有的问题》(*The Question of Being*,1956)、《哲学是什么？》(*What is Philosophy?*1956)、《谈思想》(*Discourse on Thinking*,1959)，他思想的新重点可从《哲学是什么?》这本小书中看到。依照海德格尔后期的思想，因为有一个能发声说话的存有（being)，就是人，故此我们可以希望宇宙〔就是“存有”(Being)〕有意义。对海德格尔来说，这是得到乐观的最后途径。他在《哲学是什么?》一书中有一句这样的话：“听诗人的声音吧！”不是因为诗人的话很重要，而是因为诗人存在这个事实：诗人间会彼此矛盾。

我们也曾看过无数秘术（occult）以“上层的希望”的姿态出现。鬼魔之事本不适合以理性为基础之现代人的观念，可是现代人宁愿要鬼魔，也不愿接受“宇宙每一件东西都只不过是一副大机械”这观念。人把秘术放在非理性的“上层”范围之中，希望因此获得某种意义，虽然秘术极度恐怖，人也愿意。

166

可以放进非理性范围的东西的另一个例子，可从达利（Salvador Dali，1904—1989）的艺术作品和他的思想看出来。达利起初是一位超现实派（surrealist）艺术家，超现实派就是由弗洛伊德无意识存在的概念和达达派（Dada）——一种把所有事物均视为荒诞无稽的艺术和生活形态——结合而成。最初创立达达派的人，在苏黎世（Zurich）胡乱打开一本法文字典，然后用手指随意指到一个字，就是“dada”[①]，他们就用这个字作为他们的派名。

达利最后却放弃了超现实派及其荒诞的艺术形式，而开始发展神秘的绘画艺术，他以妻子嘉拿（Gala）为跳进非理性境界以寻求意义的焦点。这时期第一个突破是他的一幅《一篮面包》，他在1926年和1945年也曾以相同画题作了一些画，画的都是粗糙的西班牙面包。但在1945年绘的一幅《一篮面包》，画的却是露了一边乳房的嘉拿，她的名字也写在画上，所以肯定画中人的确是她。他把嘉

---

① “dada”是“儿童的木摇马”的意思。



图 49　达利的《最后的晚餐》。“画中的基督……乃是一个‘上层’的、神秘的形象……”

拿作为神秘的中心，常常把她画在上面这些作品中。在画中，她常常出现在罗马天主教圣画中马利亚的位置。在纽约文化中心就有几幅这样的作品。从这时候起，他许多作品都显示他跳进非理性境界中的神秘的一跃。

《圣十架约翰的基督》（*Christ of St.John of the Cross*,1951,现藏于格拉斯哥陈列馆）和《最后的晚餐》（*The Sacrament of the Last Supper*,1955，现藏于华盛顿国家陈列馆）就是他这时期的作品。画中的基督并不是历史上的基督，乃是一个“上层”的、神秘的形象，是以图画来表达克尔凯郭尔主义（Kierkegaardianism）的“信心的跳跃”。《最后的晚餐》中的基督是一个影子，我们可以看透影子后面的景物和几只小艇，基督的身体并不是占有时空的血肉之躯。从这幅画中，那只是亦幻亦真的基督，与实实在在有血有肉的使徒恰成强烈的对比，这就是达利神秘的绘画手法。

168

达利接受人们访问时解释他已为生命找到了神秘的意义：就是一切事物与其说是由“质量”造成，不如说是由“能量”造成的。因为这样，他就可以跃进非理性的境界，希望借以求得意义。从达利与人的谈话或从他的画可以看出，他逃避超现实派的荒谬，不是出于理性，也不是出于基督教，只是他盲目进入非理性的境界的一跃。

我们一定要明白，自从克尔凯郭尔主义流行以来，理性与非理性的“二分法”观念普遍流行，理性与非理性不能互相替代，“下层”理性的范围与乐观的非理性范围永远不能沟通，它们之间好像有一道几千尺厚的钢筋水泥墙，上加一万伏特电压的铁网防线，不能交换，也不能渗透。现代人就是完全在这种“二分法”的观念下生活，理性只导人进入绝望，在“下层”属于人文主义的理性范围里，人只不过是一部机械，是无意义的。在这范围里，没有价值。而对意义及代价看得很乐观的“上层”，却是完全脱离理性的，理性在那里毫无地位可言，是被弃绝的。

这种两大范围的区分称为“存在方法论”，这方法论（和二分法）成为人文主义思想主流的标记。人一旦采纳这种思想方法——理性与非理性绝对分隔——就一定要面对一个事实，就是很多类型的事物都可以放在非理性范围里。但什么东西可放，什么东西不可放却无关宏旨，因为理性没有给予选择的基础。

克尔凯郭尔主义不但带来萨特、卡缪、雅思贝尔斯和海德格尔等人的世俗存在主义，也为神学家开了一条存在主义的路线，这条路线始于巴特（Karl Barth，1886–1968），以 1919 年他发表的第一本新约圣经注释《罗马书》为始。他是瑞士人，在德国教学，1934 年发表《巴门宣言》（*Barman Declaration*）公开反对纳粹主义，这使我们不得不对他衷心敬佩。他在巴塞尔大学教书多年，著作浩瀚，对这一代的神学及哲学思想影响甚大。他的神学里有自己的一套"二分法"，把存在方法论带进神学系统里。

前面看过，中古教会里掺杂了人文主义的成分，宗教改革的真义就是要把这些成分从教会的教训中剔除。另外，在文艺复兴期间发展起来的人文主义思想，到启蒙运动时更进了一步。十八世纪时，启蒙运动时代的学说流行于德国各大学学院中，而神学上的唯理主义（theological rationalism）成为这时期公认的标准神学思想，到了十九世纪，这思想便如洪水般泛滥于整个德国神学界。这样，宗教改革虽然剔除了中古时代渗入教会的人文主义成分，但另一种更完整的人文主义却再渗进新教教会，并逐渐伸展到其他教派，包括天主教。人以自己为出发点的思想，开始在神学界出现，并开始用神学语汇来表达，也可以说，这些神学家接受了唯理主义的预设。就如文艺复兴时期人把亚里士多德思想和基督教结合，后来又把柏拉图思想和基督教结合，现在这些人也尝试把启蒙运动的唯理主义思想和基督教结合。这种尝试一般称为"宗教的自由主义"（religious liberalism）。

19 世纪唯理主义的自由神学思想与"超自然"[①]相左，同时也否定了"超自然"，可是又不想否定历史上的耶稣，所以只好把新约圣经中超自然的部分剔除。我们注意到他们所用的方法不过是老一代世俗思想家的几板斧：一件事物非真即假，不能同时是真也是假。例如耶稣要么从死里复活过来，要么根本没有复活。

这种思潮以史怀哲（Albert Schweitzer，1875–1965）所著的《历史性的耶稣的探索》（*The Quest of the Historical Jesus*，1906）为高潮，在这本书中，史怀哲尝试保留历史性的耶稣。我们晓得史怀哲是研究巴赫的专家，也是一位极具才华的管风琴演奏家，也不要忘记他在非洲所推行的人道主义（humanitarianism）的理

① 例如神迹等。

想，可是很遗憾，我们也不能忘记他在神学思潮中的角色。《历史性的耶稣的探索》（特别是从未译成英文的第二版的结论部分）显示出，如果剔除了新约中超自然的部分，是绝不能同时保留历史上的耶稣的。唯理主义的神学家绝不可能把历史上的耶稣与跟他紧密连在一起的神迹分开，新约圣经中的神迹与历史互相交织在一起，是不可能分开的。要保留任何一部分耶稣的历史，就必须同时保留一些神迹；要剔除所有的神迹，历史上的耶稣也就同时不存在了。所以史怀哲所仅有的，是一般所称的"诗意的伦理泛神论"。①

神学一旦接受唯理主义的预设，跟着下一步（大多在数年后）就逐渐变成人文主义的旁门左道。人文主义以极乐观的心情希望单以人为出发点，从理性上找出生命的答案（可是却跟克尔凯郭尔主义一同转入悲观里面，并接受了"存在方法论"及其"二分法"），自由神学也步其后尘。巴特使神学界采纳了"存在方法论"及"二分法"。旧的一套神学自由主义消沉后，巴特的克尔凯郭尔式神学便取而代之。

巴特直至死时仍持着"高等批判"（higher critical）的见解看圣经（这是十九世纪自由神学家的见解），所以他认为圣经有许多错误的地方。后来他又指出，一个宗教性的"词汇"就可突破它，这就是存在主义和二分法在神学中所表现的形态。换句话说，是将存在方法论应用在神学上，这样，神学便被视为要加进非理性范围里面的东西了。

随着存在主义方法论的出现，兴起了新正统存在主义神学（neo-orthodox existential theology），这神学思想认为，圣经在理性范围内确实有错误的地方，但在非理性范围内却能使人领略到宗教经验。新正统主义神学家认为，圣经中不存在用有内容的命题（特别是对于宇宙和历史）表达出来的真理，即是说，圣经所说

---

① 史怀哲在《历史性的耶稣的探索》一书中提出，耶稣相信天国将降临，因此他的道德伦理教训，是为了预备人们进入天国而设的、属临时措施，所以称为"末世伦理观"或"临时伦理观"（interim ethics）。史氏认为这种伦理教训对其他不同的文化背景，尤其是对未来有更长远展望的情况，绝不适用。史氏的"基督论"是把"历史性的耶稣"（Jesus of history）和"信仰上的基督"（Christ of faith）分割为二，认为有关基督超自然的事迹只是教会的信仰和对他神学的解释而已，因此信仰保守的学者把史氏和与他同一路线的神学家的神学思想，称为"诗意的伦理泛神论"（poetic ethical pantheism）。

的不能接受任何验证。许多神学家认为圣经也没有提供绝对的道德标准，因此这些神学家所相信的是对信仰的信仰，而不是对某些事情的信仰。

最后，这些神学家到达一个地步，就是把上帝变成仅仅是一个名词，不能赋予它任何内容。前披头士吉他手乔治·哈里森（George Harrison，1943-）所写的《我甜蜜的主》（*My Sweet Lord*，1970）可以代表这一类神学家的立场。许多人都以为，他皈依了基督教，但请留心听一听他伴唱部分："克立什拿、克立什拿、克立什拿。"克立什拿（Krishna）是印度教的神名，这首歌没有什么内容，它只是一种宗教经验的情感。对哈里森而言，基督和克立什拿没有分别，用什么字或什么内容都无关紧要。

171

许多知名神学家都到了这个地步，他们的"上帝"已没有特定的内容，但人可用这个"上帝"或其他的宗教词汇作为无内容的宗教经验的基础，在这经验里，理性是没有地位的。剑桥大学学监贝撒（J.S.Bezzant，1897-）虽是老一派自由主义者，但在《反对基督教信仰》（*Objections to Christian Belief*，1964）一书中，也说出了他对新正统主义的看法："有人告诉我说，基督教之所以能免被人指为神话，乃是因它有'无须提出证据的特许'(immunity from proof)。我回答说，'无须提出证据的特许'除了能保障'无须提出证据的特许'外，根本不能保障什么，因此这个名称是无意义的。"此言可谓一语中的。

新自由神学认为圣经并无触及宇宙和历史，所以新自由神学并没有什么真正的基础可以把圣经的价值应用在历史的处境中，不论是道德还是法律都是一样。每一件与宗教有关的事，都是在非理性的范围内，理性在这范围内没有地位，因此也没有讨论的余地，那里只有独断的规范。康德（Kant）未能将"本体世界"（noumenal world）与"现象世界"（phenomenal world）结合在一起，同样，这些新神学家也无法有逻辑地把他们独断的价值观放进历史的处境中，从另一个角度来说，萨特以为在一个荒谬的世界上，人可以凭自己的行动来肯定自己。但正如我们前面所说，理性在意志里是没有地位的，所以我们可以作出帮助人的行动，也可以作出伤害人的行动；同样，这些神学家对道德和法律的判断是随意的、不定型的，所以在不同的心情下，可能有完全相反的观点。

新神学家也无从解释恶为什么存在，因此他们也遭遇到印度教的思想家的难

题。印度教教徒认为，每一件现存的事物都是相等的，是神的一部分。在印度教中，神的其中一个显示就是“嘉黎”（Kali，女性神祇），它颈项上带着许多牙和头骨。为什么印度教徒把神造成这个样子呢？因为对他们来说，任何现存的事物即是过去一向存在的“存在”的一部分，也是印度教称为“神”的一部分，因此残酷等于不残酷。现代宗教形式和世俗形式的人文主义者也面临同一个可怕的景况，他们两者均不能说出哪些是对，哪些是不对，也不能准确地说出人为什么要选择不残酷而不选择残酷。 172

哈佛大学神学院教授蒂利希（Paul Tillich,1886–1965）是新正统派最杰出的神学家之一。一个学生告诉我，在美国加州圣大巴巴拉（Santa Babara），蒂利希弥留之际，有人问他：“你祈祷吗？”他回答说：“不，但我冥想。”他心中只剩一个词“上帝”，但“上帝”除了是一个词外，还是什么呢？他会超越过“泛神论的泛万物论”（pan–theistic pan–everythnngism）吗？他都不能确定。追随蒂利希路线的“神死神学”很自然地作了一个结论：既然我们心中的“上帝”仅剩下一个词，那不如连这个词也划掉好了。

更有许多现代自由主义的神学家（即使他们不说上帝死了），看一些别的事物同样也是死的。由于他们不肯相信，上帝在圣经中和在基督里已赐给人一个可以用命题方式去表达的真理，所以他们视神观一切的内容，以及对一位有位格的上帝的肯定，也都是死的，他们有的只是一些无实际内容的宗教词汇和一些宗教词汇带给人的情感，其他便欠奉了。

下一步就是把这些从我们过去的宗教经历产生的、也很能激励情感的宗教词汇抽离了原意和圣经的根据而任意使用。这些词汇一旦失去了原来的意义，就变成一枝令旗，人握着这令旗，便可向任何独断的方向走，例如把性道德与持着圣经及基督的教训的历史基督教分开，也可在法律上及政治上作操纵的用途。 174

现代人及现代神学试图单从人本身出发，却滞留在赫赫有名的德国哲学家尼采（Friedrich Nietzsche，1844–1900）自觉身陷的处境中。1880年代，尼采是第一个用现代的说法说“上帝死了”的人，他很明白人说这句话会有什么结局。上帝一旦死去，一切由上帝而来的答案和意义也都跟着死去。不管说“上帝死了”这话的是一般人还是现代神学家，结果都是一样。对那些说“上帝死了”的神学家



图 50　印度教的"嘉黎"神　"……残酷等于不残酷"

或是那些反对这句话、却仍然继续采用“存在方法论”的神学家来说，结果也仍是一样。神观的一切内容以及对一位有位格的上帝的肯定，对这些人来说都是死的。最后的结果就是如此。

我深深相信尼采到瑞士后变疯狂，不是由于他患的性病（虽然他确患有此病），而是他了解到假如这位无限的、有位格的上帝不存在的话，疯狂是他在哲学上唯一的答案。

我对瑞士恩加丁（Engadine）的锡尔斯马利亚（Sils Maria）这个美丽的村庄很熟悉，1881至1888年间，尼采都来到这里避暑并写了许多书，他所住的房子现在还在。在幽美的扎斯提（Chasté）半岛上，有一块大石匾用德文刻着尼采的几句诗：

> 人哪，留心
> 听漆黑子夜向你说的话：
> 我睡着，睡着——从沉梦中醒过来，
> 世界何等深沉，比白日所想的更深沉。
> 痛苦的深沉——
> 欢乐——比心中的痛苦更深沉，
> 悲痛对我说话：算了吧。
> 可是一切欢乐都追寻着永恒——
> 深邃的永恒。

尼采虽然浸淫在全世界风景最优美的环境中，可是他深知现代人的紧张与绝望。没有一位有位格的上帝，一切都是死的。但人，一个真正的人（不论人怎样看自己），仍呼喊着要得到只有在那位无限的、有位格的上帝那里才有的意义。这位上帝从未沉默过，他一直在说话，有位格地存在，直到永远。因此尼采的话很值得回味：“可是一切欢乐都追寻着永恒——深邃的永恒。”

就如尼采指出，人没有了无限的、有位格的上帝，人所作的，只是制造“系统”，用今天的话说，是“游戏规则”。人可以筑起一些结构、形式的方框，然后

把自己关在里面，不再放眼往外面望。这个“游戏规则”可能是各种事物中的某一件。它可以是听来很堂皇、高不可攀的论调，例如理想化地大谈“为最大多数人的最大幸福”[①]；也可以是一位只钻牛角尖的科学家，根本不思想“物质为什么存在”之类的大问题；又可以是一位滑雪专家苦练多年，就是想打破十分之一秒的滑雪记录；又或者是一个存在方法论中玩弄神学名词的游戏。这就是建基于自己的现代人的写照。

① 参看本书第 91 页注脚。

十　现代的艺术、音乐、文学与电影

现代的悲观主义和割裂的风气，已从三个不同角度吹到我们自己的文化和全世界去。在地理上，它从欧陆吹到英国，经过一段时间后，再转过大西洋吹到美 177 国去。在文化上，这悲观的风气通过不同程度的影响，从哲学传到绘画，再从绘画传到音乐，直传到一般文化（小说、诗、戏剧和电影）和神学里去。社会方面，它从知识分子传给受过教育的人，再透过大众传播媒介，传给每一个人。

再从社会的角度看，现代悲观主义把某一个年龄层思想守旧的中等阶级的人士孤立起来，虽然这一群人还没有足够的基础去自我孤立、自我肯定和自成王国，然而他们孤芳自赏，俨如社会没有他们不可。当他们的儿女受了教育，灌输了新思想之后，就形成“代沟”。新的一代认为父母所持的价值观很空洞，只不过墨守成规而已。

随着时间的消逝，接受西方文化的人已经给独断式的舆论包围，即被同一基本的“二分法”（dichotomy）所包围，在这种“二分法”中，理性使人产生悲观 178 失望，而乐观的心情则只存于非理性的范围内。这种观念影响着我们每一方面。首先是由哲学向我们灌输这种概念，这点我们已经讲过了，跟着便由绘画、音乐和一般文化，最后是神学，向我们逐步逐步灌输。

现在我们谈到绘画方面的传播，它来得极机巧，以自然主义者的姿态出现于艺坛上。人们来到画的面前，一方面看着画家所绘的东西，另一方面却自己问自己：“我现在看的画究竟包含着什么意义?”这样，绘画已经变得索然无味了。

幸而僵局由几位印象派（impressionism）的画家突破了，他们是莫奈（Claude Monet,1840–1926）、雷诺阿（Pierre Augustine Renoir,1841–1919）和雷诺阿的追随者毕沙罗（Canulle Pissarro），此外还有西斯莱（Alfred Edgar Sisley,1839–1899）、德加（Edga Dagas,1834–1917），他们都是伟大的画家，都把眼睛所看到的画出来。可是这里产生了一个问题，就是抵达人眼睛的光后面，有没有一种“真实”（reality）存在呢？对他们而言，他们只是“追随自然而已”。1885年后，莫奈的作品带出了一个必然的结果，于是“真实”逐渐趋向梦想。我们拿莫奈数幅有关白杨树的画做例，就是《吉佛尼的白杨树，日出》（*Poplars at Giverney,Sunrise*,1888，现存纽约现代艺术博物馆）和《爱浦堤的白杨树》〔*Poplars at Epte*,1890，现存伦敦忒提（Tate）陈列馆〕。把“真实”变成幻想，印象派因而成为独树一帜的运动，印象派画家打开了以绘画来表现现代思想的门。

后期的印象派画家却要重回“真实”，回到个别事物后面的“绝对”那里，希望能解决作品失去了“共相”的缺憾，可是终归失败。问题不在于他们作品中流露自己的人生哲学，而是在于这些作品所展示出的世界观。后期印象派画家最负盛名的有塞尚（Paul Cézanne，1839–1906）、梵·高（Vincent Van Gogh，1853–1890）、高更（Paul Gauguin,1848–1903）和修拉（Georges Seurat,1859–1891）。

这些人很有绘画天才，有数幅画还极具美感。读过梵·高信札的人，都会为这位感情丰富的画家洒泪，但我们仍须强调这些画家在文化上的地位：他们的艺术成了表达现代人真理与生活割裂观点的工具。

哲学家把统一演变为割裂，现在又把这种“割裂”带到绘画上。后期印象派所表现的割裂现象，与哲学家失去知识统一的希望很相似。因此他们作画，不仅

180

是表达技巧，也是表达他们的世界观。塞尚把自然缩减成几个最基本的几何图形，希望从中寻出“共相”，可以统一自然界中所有的“殊相”；但很可惜，这仍然功亏一篑，自然的面目只有变得更支离破碎。现今藏在伦敦国家陈列馆的《出浴者》（*Bathers*，约绘于1905），画面新鲜、生动，构图极为完美均衡，可是塞



图 51　莫奈的《吉佛尼的白杨树》。“……‘真实’变成幻想。”

尚不但把割裂了的“真实”用自然表达，还用人来表达。[①]在塞尚的心目中，人也是割裂的。

如果人从这个观点出发，会走到两个极端，一端是趋向“极端写实派”（ultranatural naturalism），例如那些“摄影写实派”[②]的画家们；另一端是趋向极度自由，那时“真实”就被分割得支离破碎，以致消失，只留下人自己去建立自己的世界。1912年，属于抽象派方面的表现派（expressionism）画家康丁斯基(Wassily Kandinsky，1866–1944)，在他《蓝骑士》（*The Blue Rider*）一书中，有一篇题为“关于形式的问题”的文章这样说：“因为旧的和谐（指知识的合一性）已经失去了，现在只剩下两种可能，一是趋向极端写实，一是趋向极端抽象，二者其实都是一样的。”

居住在巴黎的美国作家斯坦因（Gertrude Stein，1874–1946）是这个时代一个很重要的人物，很多画家、作家早在他们成名之前，已经是她家中的常客，彼此经常讨论和发掘新的思想和意念。毕加索就是在她家中首次会晤塞尚的。

毕加索（Pablo Picasso，1881–1973）把塞尚的割裂观配合高更“高贵的野蛮人”[③]的气质，又混合了当时刚在巴黎流行的非洲式脸谱，绘制了一幅《亚维农的姑娘们》[④]，此作品现藏于纽约现代艺术博物馆，标志着现代艺术的诞生。

182

在伟大的艺术领域中，绘画的技巧与当时的世界观互相结合，割裂式的绘画技巧表现出分裂的世界和分裂的人。邓肯（David Douglas Duncan，1916–）在他的《毕加索的毕加索》（*Picasso's Picassos*,1961）一书中，说及毕加索私人收藏的几套画集，内容正好说明毕氏的创作历程，这本书说：“当然，这里没有一幅是真正的人像，这乃是对这个破坏的世界所发的预言。”这个文艺复兴以来寄望于人的

---

① 1940年4月15日塞尚致班纳（Emile Bernard）的信中，有下面的话：“我再重复一遍：处理自然是用圆柱体、球体、锥体……。”我们从这句话可看出塞尚绘画的理论基础，因此他是以块状的笔触去画，有分割的味道和充满重量感。

② 摄影写实派（photo–reality）即是“极端写实派”，这一派画家所画的写实画是以照片作根据和参考的，手法注重重现摄影般的写实技巧。

③ 有关“高贵的野蛮人”，请参本书第127页。

④ 《亚维农的姑娘们》（*Les Demoisellesd'Avignon*，1906–1907）又名《青楼诸女》，是指西班牙巴塞罗那(Barcelona)市亚维农街头的妓女，毕加索年轻时常和他的朋友光顾。



图 52　本书作者拍摄塞尚的《出浴者》。“……自然的面目只有变得更支离破碎。”

幻想，遭受了一次彻底的打击。《亚维农的姑娘们》中所绘的人，已不像人形，人性已消失了。

但令人迷惑的是，毕加索自己并不能真正生活在这种失落里。当他与奥珈·科克洛娃（Khoklova Olga）和后来的杰奎琳·洛克（Jacqueline Roque）相恋时，毕加索却不把她们的相貌绘成一贯割裂的形式。相反，他与她们的关系最亲密的时候，他用他所有的天才，将她们画得最真实、最充满人性。毕加索生前情妇甚多，但只与这两位正式结婚。有一件事颇有趣，就是杰奎琳把其中一幅自己的画像挂在她私人的起居室内。邓肯曾就这幅可爱的肖像说："（它）高高地挂在毕加索家中（La Californie's）三楼起居室墙壁的旧钉子上，大有君临一切的气势。这起居室就是她的王国。……自从她与这位艺术家邂逅以来，这幅用油彩和灰绘成的画就一直放在身旁，视如珍宝，惟恐遭人夺去似的。"毕氏后来替自己儿女们所绘的肖像，也没有用割裂式的技巧。

请注意，我不是说所有的现代绘画技巧都放弃了表达人性或温和的一面，而是说进展的趋势是把人性渐渐地割成一片片。用杜尚（Marcel Duchamp）的话来解释，就是画家把"割裂了的实在"（fragmented reality）这意念绘在他们的画布上，但他们同时也是一个有血有肉的人，了解到这种"割裂的实在"是会把人带到一个全无意义、荒谬的境界去。

184

阿尔萨斯（Alsace）的雕刻家阿尔普（Hans Arp,1887–1966）写过一首诗，登在《风格》杂志（*De Stijl*）最后一期上，《风格》是由蒙得里安（Piet Mondrian）及杜斯堡（Theo van Doesburg）带领的一群《风格》的艺术家所出版的。蒙得里安（1872–1944）就是这一派最有名的画家，他不属于达达派[①]，以虚无、荒诞之姿态出现，他反而希望能把"绝对"画出来。阿尔普属于达达主义者，却与《风格》一派艺术保持来往，下面这首名叫《给杜斯堡》（*Fur Theo Van Doesburg*）的诗是直接从德文译过来的。

---

① 请参阅本书第143页。



图 53　毕加索的《亚维农的姑娘们》，下图是拍摄该画的情形.
"……割裂式的绘画技巧表现出分裂的世界和分裂的人……"

头向地
脚朝天
187 他跌回无底深潭
就是他所来的地方

在他的身上，再无尊荣之处
他不用再吃任何吃完又要再吃的食物
他不再理会人对他的问候
也不因人的称崇而自傲

头向地
脚朝天
他跌回无底深潭
就是他所来的地方

像一只长满毛发的碟子
像一张四脚的育婴椅
像一具聋者的增音器
半满半空

头向地
脚朝天
他跌回无底深潭
就是他所来的地方

达达主义者给我们带来一个合逻辑的结论，就是万物的出现只不过是一种机缘。因此，一切的东西，包括人性在内，都是荒谬而无意义的。

杜尚可能是最明了和最能表达这个意念的艺术家了。现存于美国费城博物馆的《下着楼梯的裸女》（*Nude Descending a Staircase*,1912）就是最好的注解，在这

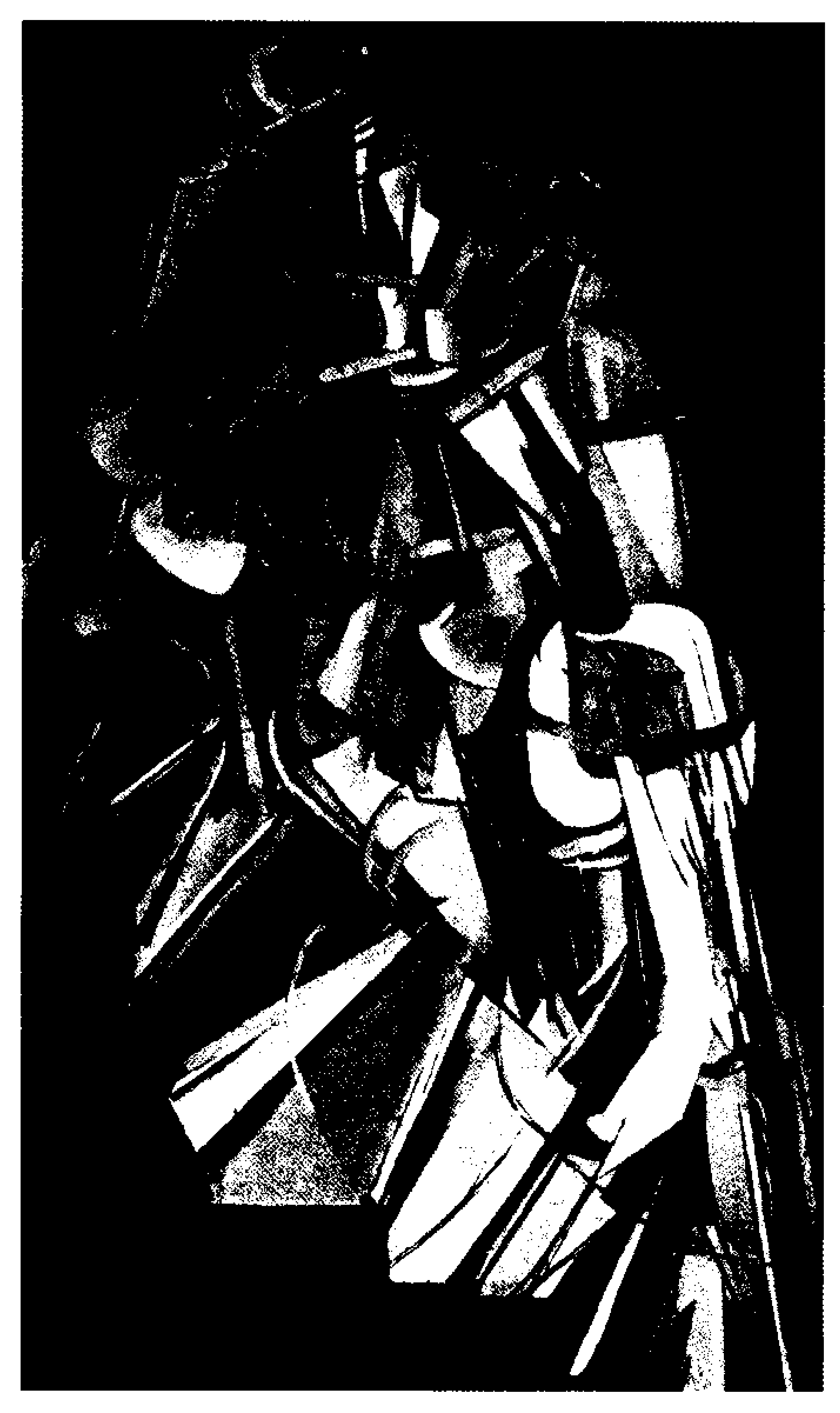


图 54　杜尚的《下着楼梯的裸女》。“……人的形象已彻底消失……”

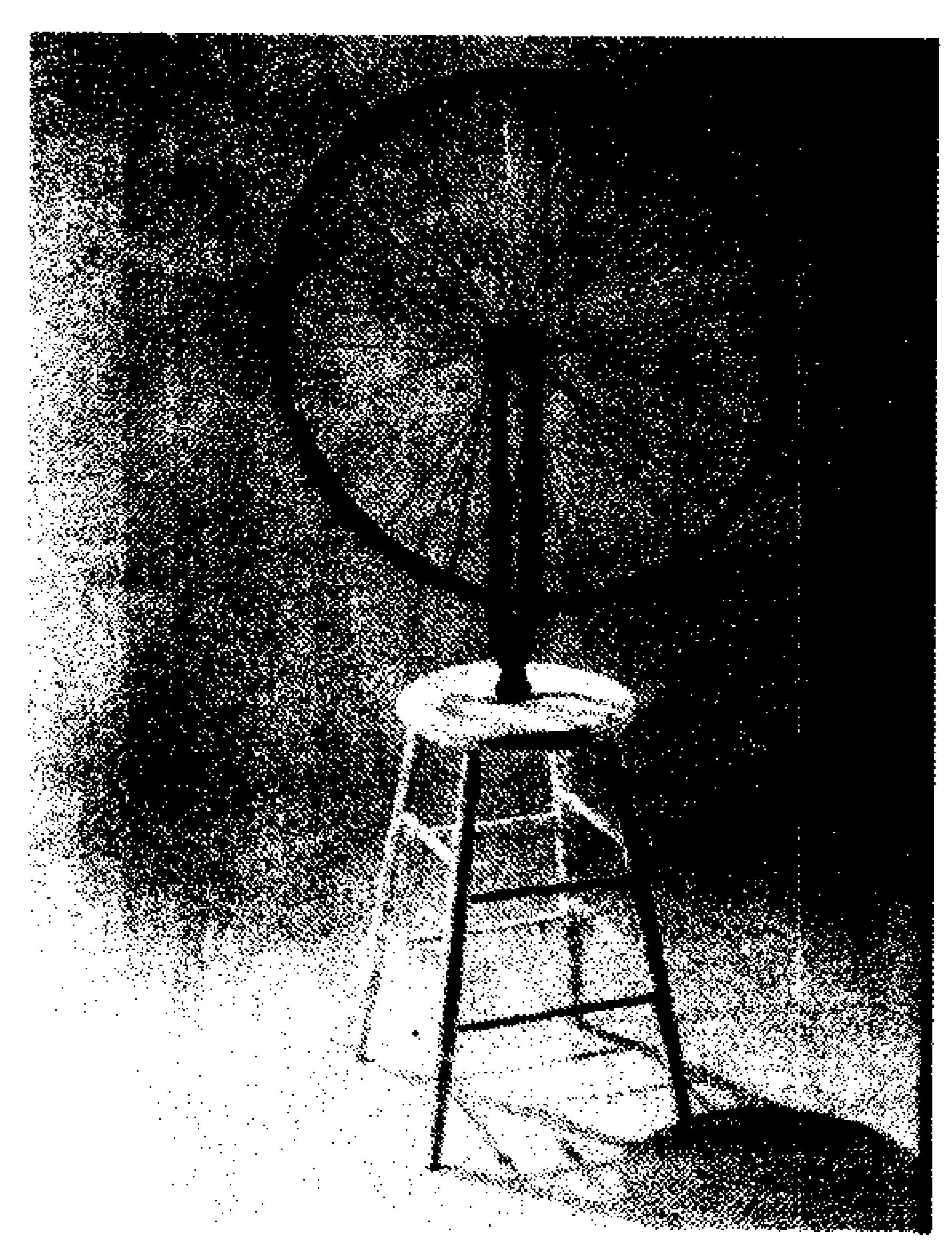


图 55　杜尚信手取材凑合而成的作品《单车轮》。
"他的作品都是现凑的东西，信手拈来……"

幅充满割裂意味的画中，人的形象已彻底消失，这种“机缘”和“割裂”的意念，使人以万物为无价值和荒谬，那么人所仅有的，就是割裂的人生，任何一部分都没有意义，甚至连艺术本身也是荒谬的。他的作品都是现凑的东西，信手拈来，加上署名便是，可能是一个单车轮子，也可能是一个贮尿桶。这样便宣告了艺术是无意义的了。

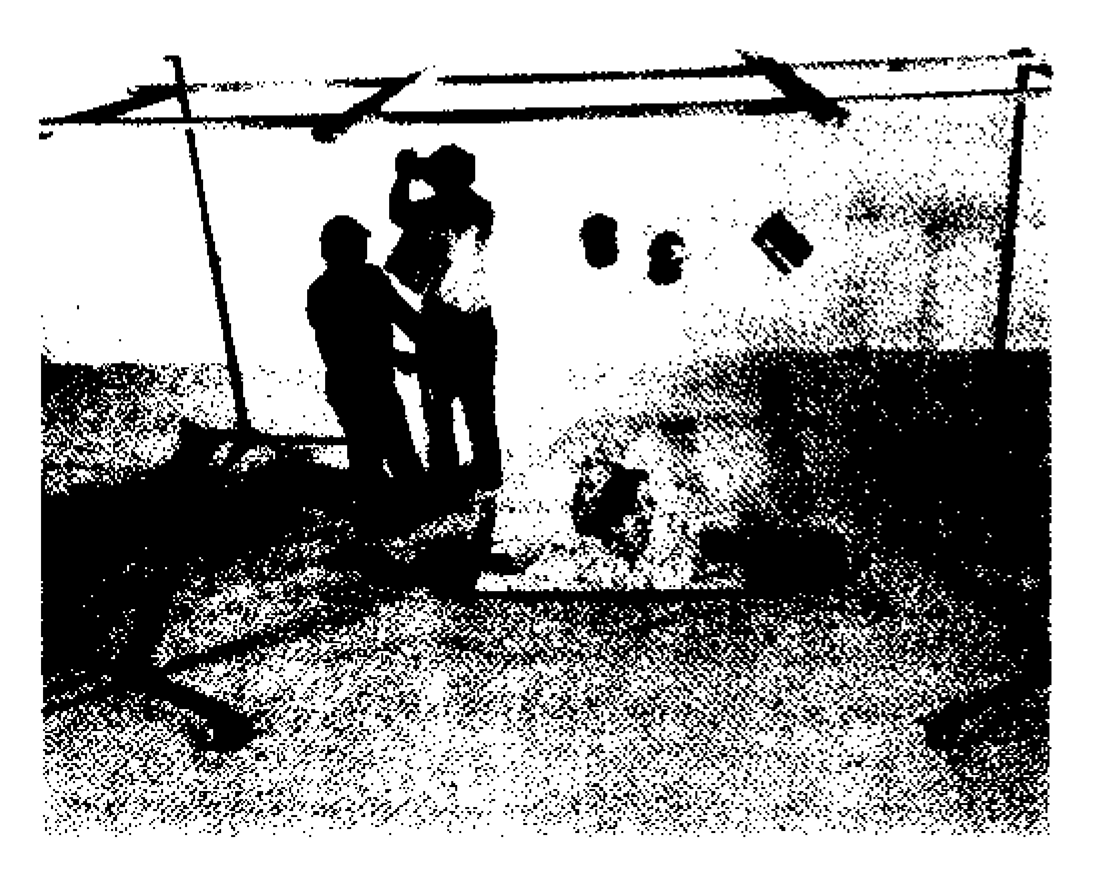
它的历史源流是这样的：由卢梭起，康德、黑格尔、克尔凯郭尔等哲学家，因为对知识的统一和生命的统一失望，表现出“真实”遭受分割的意念，于是画家们便把这意念具体地表达在画上。画家首先了解这种意念的终局是导致一切都变成荒谬的。画家追随哲学家的思想，像文艺复兴时期，艺术家追随阿奎那那样。在文艺复兴时期，画家如乔托、奇马保亚等，作家如但丁等均追随当时的哲学思想。“真实遭分割”的观念在二十世纪也是循这样的次序发扬出来的：先由哲学家发表这种思想，稍后才由艺术家用艺术的手法表达出来。

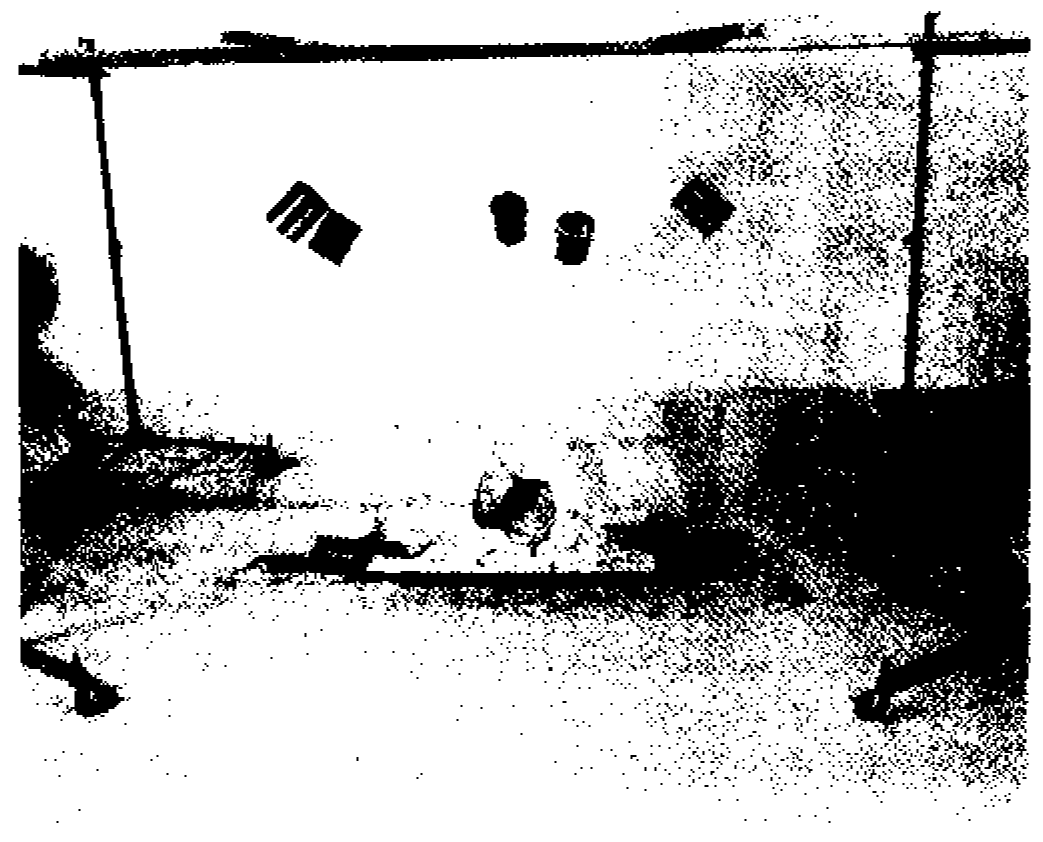
美国画坛中帕洛克（Jackson Pollock,1912–1956）就是最好的例子，他故意把万有画成由机缘而来。他把画布平铺在地板上，然后把颜料罐悬在天花板上，任 188 其摇晃把颜料滴在画布上，成为一幅好像由机缘所组成的画。那么，他的画岂不是毫无秩序可言？不，因这画不是真真正正由机缘所组成；宇宙不是一个胡乱的宇宙，它是有秩序的，颜料移动时，按着宇宙的秩序而滴在画布上形成一条条的色彩。宇宙不是这些画家所讲的那样。

第三种把这种“割裂”思想传播出来的媒介就是音乐。首先是古典音乐，随后的流行音乐，例如摇滚乐，都包含着相同的成分。古典音乐有两大主流，就是德国派与法国派。

德国音乐第一个转变是由贝多芬最后几首四重奏开始，这些曲目完成于 1825 年至 1826 年间，①这当然不能称之为“现代”音乐，不过转变是从那时开始发生的。伯恩斯坦（Leonard Bernstein,1918–）认为贝多芬是“艺术家的新形象——作为先知和祭司的艺术家”。麦可利斯（Joseph Machlis,1906–）在他的《现代音乐导论》（*Introduction to Contemporary Music*,1961）中说：“勋伯格(Arnold Schonberg,

① 这里作者是指贝多芬第十三号至第十六号最后四首弦乐四重奏（Op.130,131,132,135）





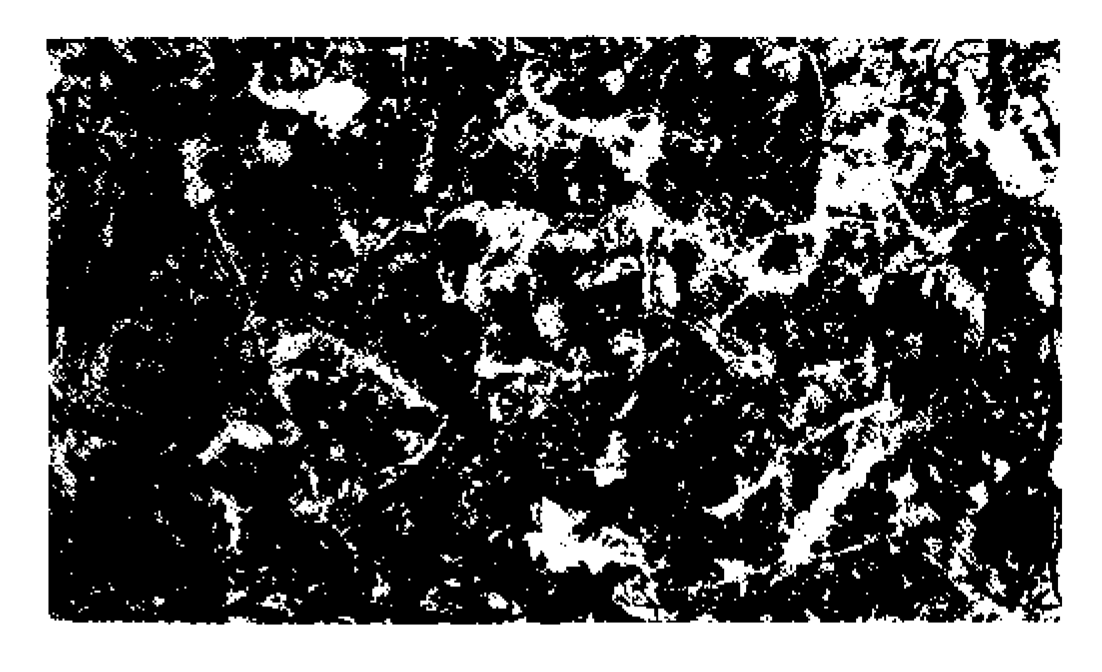


图 56　帕洛克以机缘式作画的情况，以及帕洛克用机缘手法做成的画《收敛》(*Convergence*)。"……他故意把万有画成由机缘而来。"

1847–1951）以贝多芬最后几首四重奏作起点，往音乐的另一层面奔驰。”史塔温斯基（Stravinsky）说：“这些四重奏是我音乐中最高的‘信念’（这个字比‘我所爱’的意思更深长，不管还有没有其他的称呼），是探索艺术的路向和意义不可少的作品；作为我们这一代的艺术工作者，必须好好研究学习这些作品，它对于我们，有如体温对我们的生命那么重要。”

贝多芬之后就是瓦格纳和马勒（Gustav Mahler，1860–1911）。伯恩斯坦于1973年在哈佛大学诺顿讲座（Norton Lecture）的演讲谈及马勒，特别是他的第九交响曲：“我们这一世纪是死亡的世纪，而马勒就是先知，透过他的音乐告诉我们……马勒既早已知道这些事的发生（例如个人的死亡、音调的死亡、文化的死亡是已成的事实），而且他又那么清楚地将之表达出来，我们现在知道了，我们该怎样生存下去呢？为什么仍在这里挣扎呢？我们现在面对着真真正正极度的暧昧，就是现代人类的精神——比一切东西更为暧昧，更令人困惑。……我们要学习面对死亡，另一方面却坚持追寻不朽的生命，人生就是这样充满矛盾和混乱，而这种极度的矛盾和混乱就是马勒第九交响曲最后乐章的主题。”请再留意前一章末尾所讲尼采的诗，就是现代人的处境：在尼采的思想中，人已经死掉，可是他又不能以死人的地位来生活下去，因为死亡的意识形态与现实的人生并不吻合。

190

马勒之后就是勋伯格，我们来一睹他在音乐上所表达的现代思想。勋伯格首先彻底摒弃传统的音阶，而另创十二音列（twelve-tone row）成为真正的“现代”音乐——只有不断变化而永无“解决”（resolution）。这与巴赫的音乐正好形成强烈的对比。巴赫的音乐以圣经为基础，和声虽然变化多端，但总获得“解决”。他是基督徒，相信个人的人生、历史等问题都会解决。宗教改革的世界观如何塑造出以圣经教训为基础的音乐，现代的世界观也如何塑造出现代音乐。

勋伯格的学生有贝尔格（Aban Berg,1885–1935）、韦伯恩（Anton Webern，1883–1945）和凯基（John Cage，1912–），每个学生均依照他老师“没有解决”的和声手法各自发展。格罗特（Don ald Jay Grout,1902–）在他的《西方音乐史》（*A History of Western music*）中，谈及勋伯格和贝尔格的素材所反映出现代的世界：“……被不明来历的力量包围，以致自觉孤立无援，结果被内心的冲突、紧张、焦

虑和恐惧俘虏。”由此我们明白，用“没有解决”的和声手法来写的音乐，正好表达出现代人所处的心境。

191 在《现代音乐导论》一书里，马奇里斯谈到韦伯恩作曲的手法：把重音放在弱拍上，造成“走拍”（off-beat）的效果，节奏因而变化多端及不稳定，使用性质不明确、飘移不定的挂留音。马奇里斯又说，斯陶豪森（Karlheinz Stockhausen 1928-）与一般德国科隆派（Cologne school）音乐家都采用韦伯恩的手法，来发展他们的电子音乐，利用电子产生特殊的声音，把音响变形，操纵音量及音色等。斯陶豪森首先发表了他第一首作品《电子音乐练习曲》(*Electronic Studies*)，其中部分的音乐是用机缘性的手法创作的，与凯基的手法很相近。关于凯基，我以后会更详细地解说，现在我们先看看法国方面的音乐主流。

法国音乐自德彪西（Claude Debussy,1862-1918）开始转变，他作曲的手法不大注重和弦的不解决，是属于“割裂”式的。我们都很欣赏德彪西的音乐，对他很钦羡。他开了以割裂式手法作曲的先河。不单古典派的作曲家，甚至流行曲和摇滚音乐，连号称美国之光的爵士乐和黑人灵歌，也被它渗透。

这里我们需要再强调的是，作曲上的割裂手法与绘画上的割裂手法十分相近。更要注意的是，这些手法不只是技巧上的改变，更是一种世界观，借美术、音乐为媒介，深入哲学著作所不能达到的民众中。

音乐上，凯基是表达这种转变的最显著的例子。他相信这个宇宙是一个机缘性的宇宙，因此他所创作的音乐也是充满机缘性的。凯基是一位完全用这种手法作曲的作曲家。他作曲的方法包括通过掷银币来决定作哪一类音乐。有一次他用一副机器来指挥乐队，机器盲目的指示令演奏者不知所措，胡乱演奏；他又用板把两个指挥隔开，让他们同时指挥一支乐队，造成极度混乱的音乐果效，这种方法与同类绘画的手法极相似；1947年凯基作了《为杜尚而写的音乐》(*Music for Marcel Duchamp*)，可见两者的关系。凯基所作的机缘音乐总是一堆杂乱的声音。凯基有一部分音乐全由“沉寂”（silence）构成，沉寂时，偶然只有一些当时环境的声音响起；可是一旦恢复他的机缘手法时，又是一堆杂乱的声音。

192 凯基当然晓得人不能生存在这样的基础上，宇宙也不是如自己所讲的那样具有机缘性。凯基本人是一位菌类学家，专门研究菇类植物，他说：“如果我以机

缘的态度去接近这些菇类植物，我很快便会送命。”即是说，摘菇须细心，否则会中毒身亡。凯基所持的宇宙观并不是宇宙实际的情形。

用机缘手法创作的音乐所产生出来的杂音，与停在机坪上或破空而升的飞机形成强烈的对比。飞机是经周密设计才制造而成，极具条理（许多人甚至觉得它充满美感）。飞机的构成与那些表达机缘性宇宙观的音乐形成强烈对照。为什么飞机必须经过缜密的设计才能制造出来，而凯基的音乐却可随意产生声音呢？答案很简单，因为飞机必须依照宇宙中的空气力学原理制造才能飞行。

罗塞爵士（Sir Archibald Russel，1905-）是和谐式超音速客机（Concorde airliner）的英国设计师，他在1976年2月16日接受欧洲版《时代周刊》（*Time*）访问。记者问他：“很多人都以为，和谐机的外形设计很具艺术气质，你设计的时候，是不是连它外形是否美观都考虑呢？”他回答说：“任何人设计一架飞机的时候，必须尽量与自然律吻合。实际上你是与自然律打交道，故此要尽量迁就它。和谐机上每一部分的形状与曲面，都是依照自然律所规定的空气流动力学（aerodynamics）的原理制成的，因此它的外形美是自然的杰作，不是我所能构想得出来的。我认为苏联所制的超音速飞机不是抄袭我们的，因为在他们的制品上也发现他们受惠于自然规律的基本现象，像我们一样。”

凯基的音乐和他所表达的世界观与真正的宇宙并不吻合。或许有人拿出爱因斯坦及海森堡的“测不准的原理”和“量子”来反驳，不过这点我们在第七章已经讨论过，故此不在这里重复了。宇宙并不是如凯基的音乐或帕洛克的画所表达的一样，况且，凯基的音乐也不会受人欢迎。如果要人对他的音乐保持兴趣的话，必须多加噱头，我提议请一位大提琴家在水中裸着身体演奏他的音乐。

不过更深人的问题是：这些艺术是不是真正的艺术？或者它们只不过是一些纯粹哲学性或理念上的表达，与本身已具完备意义的人和宇宙分开的？愈倾向于纯理念上的表达的作品，愈容易变成反艺术。

第四种把“割裂”思想传播出来的媒介，是一般的文化，就是诗歌、小说、戏剧和电影。在英语语系世界中，首先是艾略特（T.S.Eliot，1888-1965，英籍美国人）于1922年发表的《荒原》（*The Wasteland*）一诗，艾氏把“割裂”的思想带到诗坛上，全诗以“割裂”的手法写成，它最后的几行是这样的：

Le Prince d'Aquitaine à la tour abolie.

亚奎丹的王子被困在荒塔内。

These fragments I have shored against my ruins

我已经尽力支撑着这残局，

Why then Ile fit you.

那么我会迎合你们。

Hieronymo' s mad againe.

耶罗米再次疯狂。

Datta.Dayadhvam.Damyata.

施舍、慈悲、调御，

Shantih shantih shantih.

平安、平安、平安①。

这首诗打开了现代诗之门，他把生命遭受“分割”的意念注入诗内，风格很像毕加索的《亚维农的姑娘们》。令人觉得有趣的是，艾略特后来信了基督教，做诗的风格便改变了，虽然不是回复到旧式的诗体，但的确是改变了。以后我还会摘出一般文化的要素来谈谈，特别是电影这种二十世纪最独特的艺术形式。流行音乐，尤其是摇滚音乐，把“割裂”观念带给全世界的青年——乐观（抱看好万物的观点）只存于非理性的范围内。此外，诗、戏剧、小说的传播果效，跟电

① 这是艾略特1948年得诺贝尔文学奖的名诗，薛华博士在这里所引的最后几行，由不同文字写成，最能表现出艾氏“割裂”的手法。第一行用法文写成，喻传统之丧失，这句诗出自法国诗人几拉德狄耐华（*Gerard de Nerval*,1808–1855）的作品，他自称是被剥夺传统法国抒情诗承继权的诗人。第四行出自佳德（Thomas Kyd,1557?–1595）的《西班牙悲剧》（*The Spanish Tragedy*）其中一剧《耶罗米再次疯狂》（*Hieronymo's Mad Againe*），剧中耶罗米得到为儿子复仇的机会，而说出“那么我会迎合你们”一话，艾氏引这话以喻人在失望之余，仍有一线希望。第五行是梵文，引自印度《奥义书》（*Upanishad*）卷一的故事。第六行的梵文则引自《吠陀》经（*Veda*，意即智慧书），艾氏注释Shantih一字，是采纳了圣经新约《腓立比书》四章七节所讲“出人意外的平安”的意思，以喻人虽未能脱离荒原的境界，但由于施舍、慈悲、调御（一种克制的力量），仍可获得这种安宁。

影一样，是传播这种思想最佳的媒介，远胜其他。

现今人们都被独断式的舆论所包围，这些舆论几乎异口同声向我们呐喊着“割裂”的宇宙观和人生观，叫我们无法摆脱它的侵扰。我们和我们的儿女，不论从哪一个角度——美术、音乐、一般文化、现代神学和大众传播甚至连环画，所获得的信息都是一样，尤其是六十年代的电影，把这信息传播得更为广远。要明白这方面独特的果效，我们首先看看哲学上另一个角度的发展。

正规哲学虽未死去，但在现代人中却已呈病态。上面也说过，现代的现代科学（modern modern science）已将早期以认识论为基础的科学摒弃了。（早期的科学基础就是认为这世界是由一位有理性的上帝所创造的，因此人可以借着理性去找宇宙的真理）现在，科学家摒弃以基督教为中心的基础，以实证主义（positivism）作为认知的哲学基础。

实证主义是由十九世纪初期法国哲学家孔德（Auguste Comte,1798-1857）所倡，后由斯宾塞（1820-1903）发扬。对于洛克（1632-1704）的经验主义来说，实证主义是一种十分天真的思想，它只不过说，当你看见一件东西时，那就是一件东西。由你的感官传授给你的资料，能使你直接而毫不复杂地认识这件东西。

可是数年前，人开始明白科学并不真正完全以客观的态度观察事物。爱因斯坦在1936年的《弗兰克林学院学报》(*Journal of the Franklin Institute*）指出，人只从所得的种种资料中选出部分来接受。即是说，在科学的程序中，也包括主观的成分在内。波兰尼（Michael Polanyi,1891-1976）于1958年从曼彻斯特大学（Manchester University）退休后，即受聘于多家大学任教。他的《个人的认知：向后期的批判哲学进发》（*Personal Knowledge:Towards a Post-Critical Philosophy*, 1958）彻底摧毁了天真的实证主义。波兰尼指出人一面观察事物，一面却不断制造结论，人是绝对不可能毫无偏见地研究事物的。

由此可见，实证主义不可能作为认知的坚固基础。当人做科学实验时，他的脑海里早已有一条思路支配着他实验的程序，并作出结论。在我年轻时，实证主义在欧美各大学中阵容强盛，现在却式微了。持这理论的人，对于自己和所观察的事物之间的关系，已不再像从前那样肯定了。 195

另一个对实证主义的致命打击，就是实证主义没有足够的理由来确定传给观

察者的资料是真正的事实，而不是幻象。这个问题，对于以基督教为基础的人，当然不会发生。因为他们相信，宇宙是由一位有理性的上帝创造的，而住在宇宙中的人也是被同一位有理性的上帝所创造的。可是若不以基督教为基础，人收到借感官传来的一件东西的资料时，怎能确定感官感受到的就是那东西本身？文艺复兴时期的人文主义者，无法找出一条可以向个别事物（殊相）赋予意义和价值的路径来，直到实证主义寿终正寝后，人文之义者对人类的认知，再没有什么理论基础了。

有趣的是，艺术家竟比哲学家和科学家先看出这个问题。印象派与实证主义有许多共通的地方，正如我以前说过，印象派的画家画出他们所看到的事物。问题就在这里：抵达他们眼球上的光线后面，是不是真的存在那件东西呢？莫奈在1885年开始使用更进一步的绘画手法，就是把真实（reality）表现得模糊。有一段时期，艺术家的思想比哲学家、科学家更先进。总而言之，艺术家、哲学家和科学家如果不以基督教为基础，就无法承担“我怎能确定我所知道的是真实的呢?”这句话的责任了。

这个问题对科学又怎样呢？简言之，就我们现在所了解，科学是没有认识论基础的，那即是说，科学家不会以认识论的基础来确定他们所观察的事物是否真正存在。不过我们要晓得，科学家虽然没有任何基础，可是在科学上和日常对事物的认识上，我们与外在的世界却有着一定的关系，因为上帝确实令主体与客体具有一种合宜的关系，如同我们的肺为适应地球上的空气而设一样。这样，人便可以探索宇宙。人文主义对这个问题的焦点乃是在他的哲学系统中，认知是没有基础的，这大大削弱了他们对认识外在世界所抱的乐观态度。

196 在这背景之下，现代的现代科学就会走向下述其中一种方向，不是成为高度发展和愈来愈精细的科技，就会成为“社会学的科学”（sociological science）。我称之为“社会学的科学”，是因为人既然无法肯定客观事物的真实性，只好退而求其次，用在社会学上，或许可达到预期的果效。

我们举里奇（Edmund Leach，1910-）为例，里奇是瑞爱特（Reith）讲座的讲师，剑桥大学著名的人类学教授。他在《纽约书评》（*The New York Review of Books*,1966）中说，过去人对进化论有两种看法：一是人从同一个本源进化而来，

一是人从不同的本源——在不同的地点和不同时间从未成人类前的生物进化而来。后面的概念往往带着“最古老的民族是最优秀的民族”的意识。里奇本人赞同第一种观点，因为第二种会使人走进种族主义里去。他说：“种族主义除了可用作政治资本和武器外，其余一无是处。”这就是我所讲的“社会学的科学”的意思，它所作的选择是以社会学所形成的后果作为根据。由于认识客观事物（外在世界）的能力被削弱了，所以连科学上的客观性也都减弱了。

这点很像报馆的新闻工作者，他们的新闻报道愈没有真理的立场，与社论的立场相抵触的机会就愈少。这样没有哲学基础，又失去肯定的立场，造成社会学的科学和社会学的传播媒介的出现，给野心家利用和操纵。这一点对科学尤然，因为人们对科学信赖的程度已达迷信的阶段，这样正中野心家下怀。

我们再回到哲学的话题上来，实证主义之后是“语言分析”（linguistic analysis），就是分析语言的哲学。现代哲学有两大主流，就是存在主义和语言分析。我却认为两者都不算是哲学，而是反哲学。

存在主义所处理的是传统哲学中的几个大问题，但不想以理性方法解答，而把问题放在非理性的领域中去寻求解决；相反，语言分析却以理性来检查语言，旨在逐渐表露语言是不涉及价值和事实的，语言只涉及语言，语言分析也不会理会那些大问题。因此，存在主义与语言分析都是反哲学的，两者都不会给人解答那重大而基本的问题。不但不给人需要的答案，还把问题的意义和价值搞得混淆不清。还有数种影响力较小的哲学思想，同样没有提供明确的答案，因此使正规的哲学留下一个真空。 197

哲学上重要的观念愈来愈不以正规哲学的形式表达，而以绘画、音乐、小说、诗歌、戏剧和电影取代，这点在开头略已谈过了，现在我再举些例子。萨特和卡缪的存在主义思想很多时候就是通过小说形式表达的。这在萨特的《恶心》（*Nausea*，1938）、卡缪的《异乡人》（*The Stranger*,1942）、《瘟疫》（*The Plague*,1947）和波伏娃[1]的《被邀者》（*L'Invitee*,1943）等作品中可见。

尤其在六十年代，主要的哲学思想都是借电影传播的，它的果效远胜于正宗

---

[1] 波伏娃（Simone de Beauvoir）为萨特的女友。

的哲学著作，也胜过绘画和文学。其中著名的电影有阿伦·雷奈（Alain Resnais）的《在马利恩巴特镇最后的一年》（*The Last Year at Marienbad*,1961）、伯格曼（Ingmar Bergman）的《沉默》（*The Silence*,1963）、费里尼的《鬼迷朱丽叶》（*Juliet of the Spirits*,1965）、安东尼奥尼（Michelangelo Antonioni）的《春光乍泄》（*Blow-Up*,1966）、布内尔（Luis Bunel）的《青楼艳妇》（*Belle de Jour*,1967）以及英格玛·伯格曼的《狼的时刻》（*The Hour of the Wolf*,1967）。这些电影通过强而有力的影像告诉人，如果人变成机械，如果人生活在非理性的境界内，人会变成什么样。在非理性的境界里，人被遗留在没有规范的环境中，无法分辨是非和客观的真实，整天只沉溺在幻想和荒诞之中。

安东尼奥尼的《春光乍泄》就是最好的例子。这部电影的宣传海报写着："杀人无罪，爱情无意义"。通过影像，安东尼奥尼说出，在非理性的境界里，无所谓道德价值，无所谓规范。这部电影没有英雄人物，不像米开朗琪罗的《大卫像》，标榜着文艺复兴时代人的骄傲——自主，可是文艺复兴的结果却不是米开朗琪罗所希望的，而是变成了安东尼奥尼的"非英雄"。全片都是按摄影机快门的声音[①]，没有人性，只摄取个别的景物。甚至连被他拍摄的模特儿都是无意义的，都不含人性，这点大家都可以看得出来。

在小丑们玩网球却没有网球的一幕之后，接着镜头由近及远，本来在画面中央的主角消失了，只留下一片草地。以自己的理性为基础的现代人，只把自己看作一部机械；但当自己进到非理性境界以寻找乐观，又发觉自己与理性分离后，就成为无人性、无道德价值观的人。

198

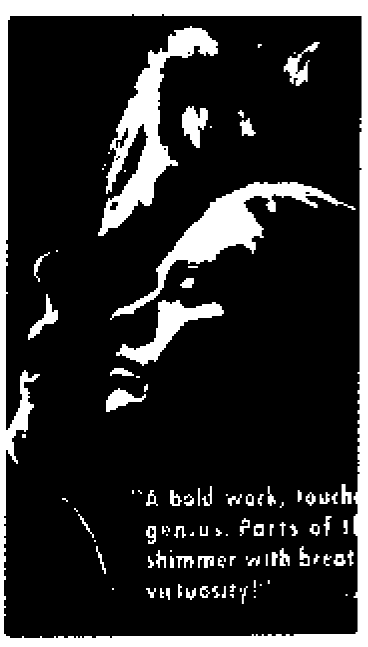
同时期还有几部电影更激进，例如《鬼迷朱丽叶》、《在马利恩巴特镇最后的一年》、《狼的时刻》和《青楼艳妇》，内容意思更深邃：现代人为规避理性，跳进非理性的境界里以求好过，结果不单丧失了人性、道德规范和确定事物的能力，连自己也根本就是生活在亦幻亦真的世界里。

伯格曼的电影在这方面更突出。他 1963 年执导《沉默》一片，在这部电影的招待会上，他说自己已获得一个结论，就是上帝已死了，现在宇宙间只有沉默，

---

① 片中的主角是一位摄影师。





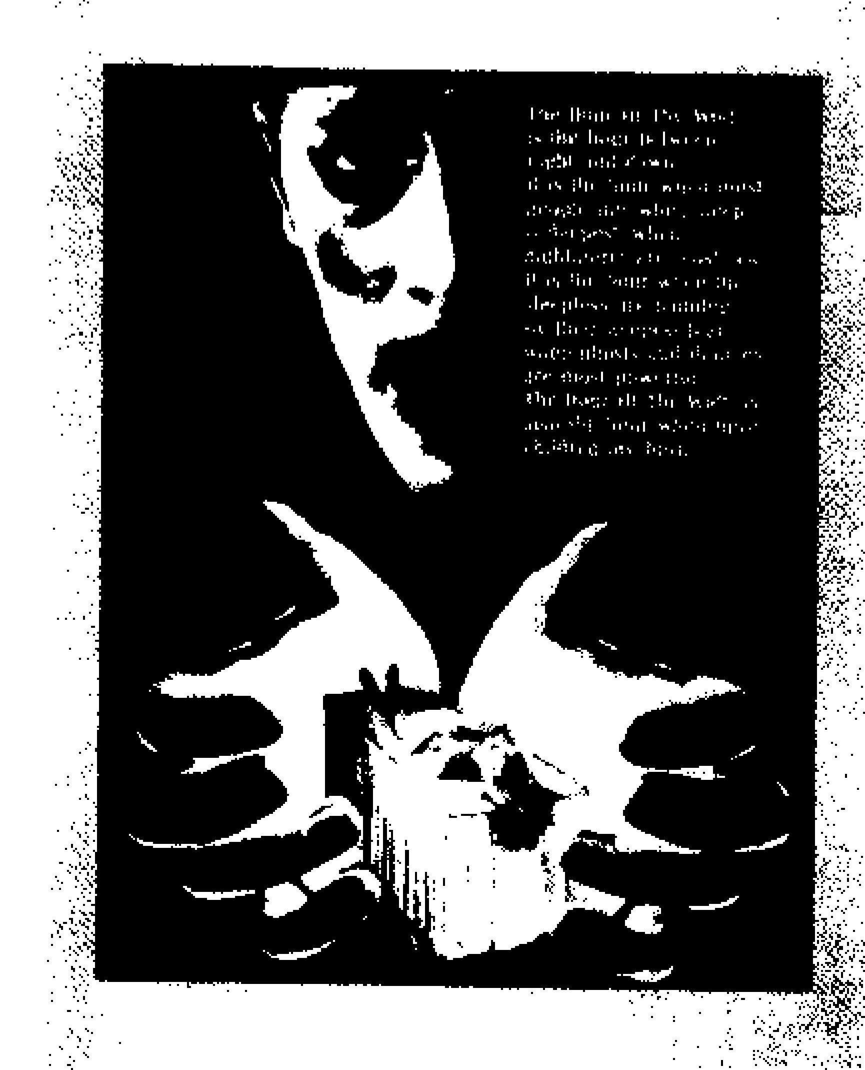


图 57 《春光乍泄》、《沉默》及《狼的时刻》等电影的宣传海报。“……主要的哲学思想都是借电影散播的……”

所以他拍摄这部电影。后来他又拍《狼的时刻》(1967)，在这部影片中，人不能辨别什么是真，什么是幻象。观众也无法分辨所看的那一幕是真实发生的剧情还是主角的意念。《鬼迷朱丽叶》、《在马利恩巴特镇最后的一年》和《青楼艳妇》都是谈相同的问题。你就是把这些电影看过一百遍也无法分辨哪些是真哪些是假。如果人从自己出发，真真正正地活在没有一位有位格的上帝说话的宇宙中，他就始终都不能分辨自己究竟是活在现实中还是活在幻景中。

200 其实，伯格曼像萨特、卡缪或其余的作家一样，不是真的活在这样的景况里，因此,《沉默》的结尾是以巴赫的《哥德堡变奏曲》(*Goldberg Variations*)做背景音乐。在招待会中有人问他这影片的音乐时，他说，片中人性仅有的神圣部分，就用音乐表达出来。他又加上一句，他在家中一面写这剧本、一面听着这首音乐。可见这音乐对剧情所产生的影响。

站在基督徒的立场上，我们当然明白为什么音乐可以表达人性。人不是机缘的产物，人是按上帝的形象造成的。在这个大前提下，我们就明白音乐与人的关系。站在启示的立场上，圣经以及借基督启示的上帝，说明了宇宙并不是沉默的，人的价值和道德的价值是肯定的，是有规范的，足以辨别虚幻，人之为人是可以理喻的，这是崇奉人文主义的现代人所欠缺的。

这几部哲学性的电影清楚说明了现代人的情况和困境。现代人的困惑也不断在各艺术博物馆、演奏厅、流行音乐会、舞台及电影和各神学院表露着。人人都抱着这样的世界观来做人，所以社会变得那么激进。这就是人们晚上不敢在现代大城市的街道上行走的主要原因(虽然不是全部原因)。因为人心里怎样思量，他为人就是怎样(《圣经·箴言》第二十三章第七节)。

十一　我们的社会

构成现代人基本思想形态的东西已差不多完全被人接受，汇成了一股强而有力的思潮，借着艺术、音乐、戏剧、神学和大众传播媒介，深深刻在大多数人的意识里，价值死了。基督徒的舆论力量一旦减弱，大多数人就会接纳两种贫血的价值观念："个人的安定"和"个人的富足"。 201

"个人的安定"意思是只求单独地生活，没有别人滋扰，不论住在何处，只求个人自己生活安定，把外来的滋扰减至最低。这个价值观又指人希望在一生之中，可以选择自己喜欢的生活方式，不受别人干预，即使自己的儿女因而承受不良后果，亦在所不惜，仍然我行我素。"个人的富足"即是拥有巨富和愈来愈富有，认定物质和享受物质才是人生的价值。一生的成功视乎能否保持高水准的物质享受。

几个世代以来，知识和生活上的割裂思想，经各大学讲授灌输，已成为思想潮流，例如二十世纪六十年代的青年人常常会问父母或别人："我为什么要受教育？"他们得到的答案，不论直接或间接，都是说："因为按照统计资料，受过教育的人，赚的钱会更多。"如果又问："为什么要赚更多的钱呢？"答案是："因为你将来要送子女进大学。"如果人生的目的都是这样的话，那么，人生便无意义可言，教育也失去其意义。 202

大众传播媒介不断地鼓吹这种观念，现代人一生下来就被灌输一种意识，认为以理性看人生意义和既定价值结果是悲观的，他们完全忘记了昔日基督教对民

众有影响力的日子。现在的大学生把自己视为一部小型电脑，但又受一部较大电脑——大学控制，而大学当局又受一部更大的电脑控制，那就是政府。

在基督教体系中的工作伦理观本来是深具意义的，现因基督教的基础被移去，就变得丑陋了。工作变成为工作而工作，工作沦为无意义的东西，个人在工作上的成果也没有一套价值标准做判断。

1964年间，柏克莱加州大学一群学生突然跑到街上，宣传人生没有意义。人们都觉得惊奇，因为向这群学生讲授这种思想的教授，只限于知识观念的灌输，而他们本身的生活仍然是依附过去的传统，很少像这群学生那样付诸行动，不过，这群学生难道不可以按着自己学习得来的方式生活吗？这次在柏克莱城爆炸性的行动正好说明现代人的这一心态。

人既然不在理性范围内寻求意义，药物就大派用场。药物的使用已有很长的时间，不过现在大多数使用药物的大学生，是追随亚尔达士·赫胥黎的思想，把药物看作自己的理想和宗教。他们既然放弃客观真理，不再对其寄予希望，便把希望转放在药物上，希望药物能给他们与客观真理相反的主观意义。心理学家利雷（Timothy Leary,1920-）、斯奈德（Gary Snyder,1930-）、哲学家兼作家瓦兹（Alan Watts，1915-1973）、诗人金斯伯格（Allen Ginsberg，1926-）等对推广药物文化，起过很大的作用。利雷说过，药物就是这新宗教的圣礼。当然，正如我们在上一章看过，服食药物只是欲往非理性的境界跃进一步，希望在那境界里找出意义。长期与利雷交往的斯力克(Charles Slack，1929-）写了一本《利雷，六十年代的疯狂与我》（*Timothy Leaary，the Madness of the Sixties and Me*,1974），里面透露一段利雷向他讲的话："心智要死去，这是你唯一的目标，别无其他。"

204

现在世界乌托邦主义者（utopian）的梦想就是，如果人人都吸食药物，现代文明种种的问题就会解决，因此，有人曾提议在城市的饮水中加人迷幻药。他们并没有什么恶意，而是确信这些药物能把人提升至天堂的境界。1964年及随后数年，嬉皮士（hippies）毫不犹疑地接受了这种论调。

在柏克莱城，与嬉皮士吸毒文化一起兴起的，还有"自由发言运动"（Free Speech Movement）。起初，他们的政治立场既不偏左也不偏右，只鼓励人在司柏劳广场（Sproul Plaza）尽情发表自己的政见，可是不久之后，"自由发言运动"

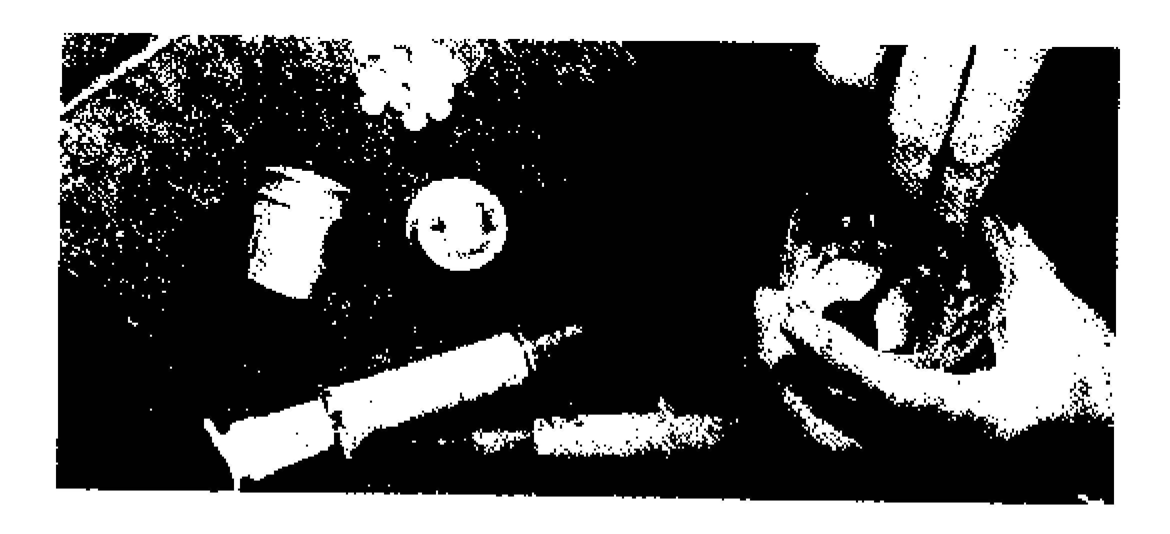





图 58　吸毒的情况。"……把药物看作自己的理想……"

演变成“粗口运动”，在这运动中，“自由”好像是任由你在扩音器前大吐“三字经”。再过不久，这运动成为以马尔库塞（Herbert Marcuse，1898–1979）为首的新左派政见的喉舌。马尔库塞是法兰克福学派（Frankfurt School）新马克思主义的德籍哲学教授，阿多诺（Theodor Adorno，1903–1969）、霍克海默（Max Horkheimer，1895–1973）、哈贝马斯（Jürgen Habermas，1929–）均是这一派知名人士。马尔库塞在圣地亚哥加州大学教书时成为新左派的鼓舞力量。

曾有一段时期，青年人不断攻击父母“只求个人安定及富足”。不管这些青年人攻击自己父母是出自药物文化或马尔库塞的新左派，他们确实是重视人生而轻视个人安定和富足。他们分析问题的思想是对的，但手段却是错误的。

嬉皮士药物文化的巅峰状况，可从电影《伍德斯托克摇滚音乐节》（*Woodstock*）见到，该音乐节于1969年夏天在美国东北部举行。许多青年人以为“伍德斯托克”意味着一个新时代开始，主办人说：“这是一个新时代的开始，我们找到答案了！”可是，他们的药物世界早已变得丑恶，这些青年人哪里料得到，这种乐观时代其实已到了尽头！亨特力斯（Jimi Hendrix，1942–1970）之死很快

206

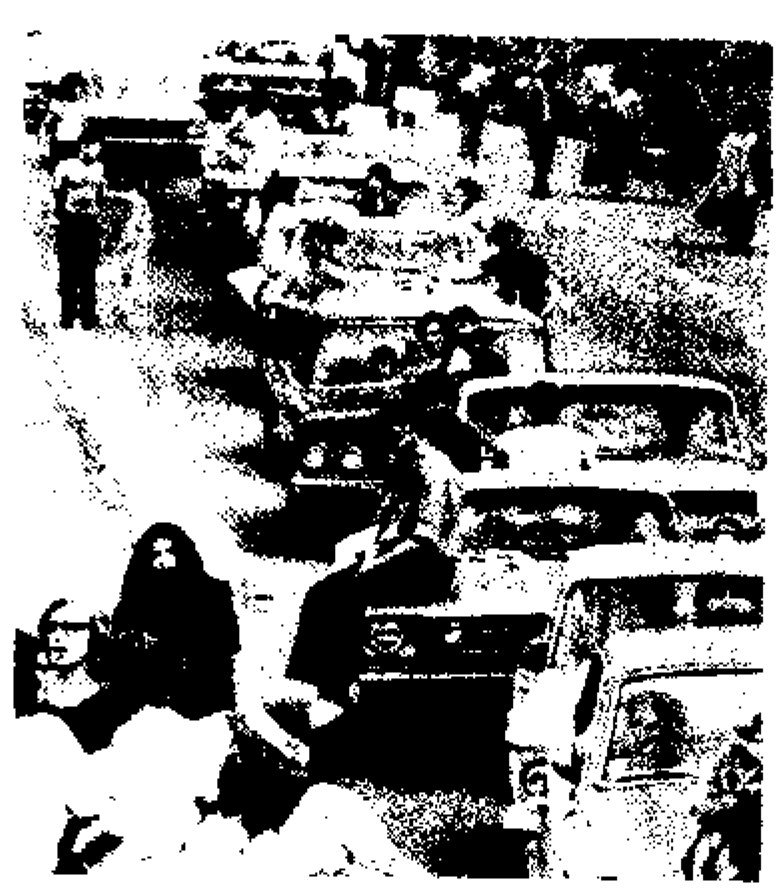
就成为这思潮结束之象征。亨特力斯是一位极有天分的黑人，充满药物文化的特征，他受过不人道的对待，在他向世人宣布新时代文化来临之后不久，在1970年9月，就因吸食过量毒品呕吐死去，六十年代后期以药物为基础的理想亦随之死去。

1969年12月加州阿尔塔蒙特（Altamont）“滚石乐队”(Rolling Stones）也举行过一次音乐节，他们以某一数量的啤酒作报酬，邀请“地狱天使铁骑士”（Hell's Angels）帮助维持场地秩序，可是他们杀了一个人，在跟着的那期《滚石杂志》报导说：“我们纯真的一代已经完蛋了。”不久之后，1970年8月，英伦海峡的怀特岛（Isle of Wight）有25万人参加当地的音乐集会，也是在极其丑恶的气氛下结束，自此之后，人们对服食药物的态度改变了。

这不是一个好的改变，吸毒的人数不但没有减少。七十年代后，反有更多人吸毒，吸毒者的年龄也愈来愈小。这些吸毒者根本没有所谓的理想，他们吸毒只不过为逃避现实，就如过往许多其他地方的人以之作为逃避一样。

新左派在美国也逐渐销声匿迹，由于他们搞太多爆炸事件，得不到人拥护，





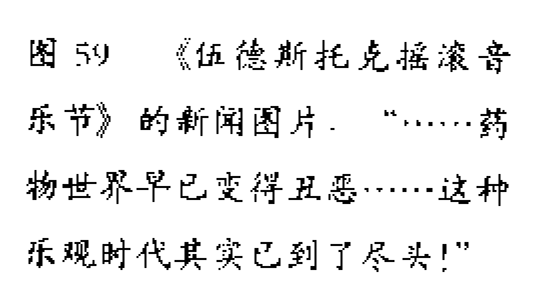


图 59　《伍德斯托克摇滚音乐节》的新闻图片．“……药物世界早已变得丑恶……这种乐观时代其实已到了尽头！”



尤其1970年威斯康星大学实验室的爆炸事件，一位研究生因而被炸死。此后，一小撮偏激的死硬派分子仍肆无忌惮地搞恐怖活动。新左派在美国露出了它的狰狞面目，就如他们在欧洲所行的一样，美国青年人对它已感到失望。1964年开始，青年反抗只求个人安定与富足的假价值观，这点是值得我们钦佩的。从前，以个人为出发点的人文主义破坏古老的价值观后，却未能立即产生确实的新价值观来填补，形成真空状态，于是只求个人安定与富足的贫血价值观便乘虚而入，盘踞整个价值观念世界，而现在，大多数的青年人对药物的理想幻灭后，又不喜欢新左派的恐怖手段，还剩下什么呢？剩下的只是冷漠。七十年代初期，美国人民普遍感情冷漠。投票年龄限制虽降至18岁，仍少人问津，可见人民冷漠的程度，正好与六十年代热衷政治的情形相反。

经过六十年代的动乱，踏入七十年代，各大学风潮已平静下来，有人以为情况一定会好转。我真是欲哭无泪。青年人的见解虽是正确，但解决问题的方法却不对。他们很多放弃希望，以个人安定与富足为人生价值；这恰好是父母昔日的那一套，后果却每况愈下。现在，青年人仍有吸毒，正好相当于上一代滥用酒精，另一方面，酗酒也成为青年人的问题。现在盛行的杂交和同性恋，正好是相当于他们上一代的荒淫。换句话说，青年人反叛自己父母所作所为，自己却绕了一个大圈，返回比父母一代更迂腐、更低级的意识形态去，满脑子是另一套“个人的安定”和“个人的富足”意识。

207

当时共产主义思想已在欧洲、南美等地盛行，美国当然不会拥护这些思想。

索尔仁尼琴（Alexander Solzhenitsyn,1918–）在《古拉格群岛》（*The Gulag Archipelago*，1974）上卷把1922年之前各式各样的审讯简略讲一遍后，就集中描写1937年著名的“窗橱式审讯”（showcase trials），然后问：“无法无天的基础岂不是已打定了吗？1937年的所作所为又算什么呢？”斯大林之前已有恐怖手段统治，斯大林以后当然也会有。索氏说，“恐怖之窟”（salamander）式的集中营今仍存在。《古拉格群岛》下卷说，集中营同一时间曾拘禁1500万人，索氏又说，40年间，因犯死亡的数字估计有6600万名。

虽然“恐怖之窟”已没有从前那么肆无忌惮地吞噬异己，但仍不能平息索尔仁尼琴的愤慨。

他说得很对，这种非法手段，是不顾代价要保障内部稳固的思想所造成的。当时许多人劝他“让过去的过去吧”，他很了解他们的苦心。实际上他们也正是这样抉择。他们说：“牢记过去，你会失去一只眼睛。”可是索氏加上一句：“这句谚语的下一半却是：忘记过去，你会失掉两只眼睛。” 208

苏联曾经发兵匈牙利和捷克。我永远忘不了1956年11月4日匈牙利被占领那日，我在瑞士用短波收音机听到学生多次用英语向世界请求救援，我又从新闻图片中看到一个可爱的匈牙利少女受审的情形，她的名字叫黛露（Ilond Troth），她在1957年7月终于被绞死。我还保留着这张照片作为提醒：“忘记过去，你会失掉两只眼睛。”

正如我在第一章讲过，人人都有自己一套先存观念作为生活的依据，甚至左右了自己的生活也不知道，而这套观念则从他自以为是真确的事物而来。

没有个人尊严做基础，独裁专横的手段便代之而起。为达到独裁的目的，就不择手段，人最后总是要彻底依照自己的观念和世界观来行事的，如果我们忽略了这点，不单会失去两个眼睛，连自己的脑袋也会丢掉。 211

在美国，由于人要自主，不以上帝在圣经及基督里的启示为依据，就产生了许多问题，如此下去的必然结果极为不妙。在社会学上，“法律是王”（卢塞福“*Lex Rex*”一书之名称）这个信念早已为人扬弃，这个信念本可给人带来法治，免却人为专权之害，同时亦使人享有更大的自由而又不致引起混乱。起初，公正在这种体制内，还可能像样地继续一段时间，其实只不过是余响罢了，余响消失后，就不复存在了。 212

如前面我们讨论过的，现代的现代科学如果没有足够基础，就会变成“社会学的科学”，同样，法律也会变成“社会学的法律”。著名的大法官小霍姆斯（Oliver Wendell Holmes, Jr., 1841-1935）曾朝着这方面迈进，他在《习惯法》（*The Common Law*,1881）一书中说，法律的基础就是经验。德州理工大学法学院助理教授班臣（Daniel H.Benson, 1936-）引用霍姆斯的话：“真理就是一个国家大多数人的意愿，可用来规限他人，使其就范。”1926年霍姆斯写给胡沃(John C.H. Wu）的信说：“因此，当法典要制定时，就会出现一个最根本的问题，究竟社会中发施号令的势力要的是什么？这些势力所需要的是否大得连某些阻挠也要漠







图 60　1968 年，苏联坦克进入匈牙利首都布拉格



图 61　匈牙利少女黛露受审的情形。“……她在 1957 年 7 月终于被绞死。”

视?”由此看出，法制的目的，已经与卢塞福以圣经为基础的法律观念不同，也与罗勃（Paul Robert）画中——“公正”的手指着圣经的精神大异其趣。

前美国最高法院大法官文森（Frederick Moore Vinson，1890-1953）把这个问题说得最清楚：“现在的社会，最确信的原则就是没有任何事物是绝对的。”一切都是相对的，一切的难题都可以根据经验获得解答。顺带一提，我们这一代有213 一个古怪的标记：“唯一的绝对就是绝对地强调没有绝对。”

庞德（Roscoe Pound,1870-1964）在他的《法理学》（*Jurisprudence*,1959）一书中写道：“希腊的哲学家曾在传统和习惯或当时至高无上的政治权威之外寻找控制社会的确实基础。这些哲学家均意会到自己已从物质自然界的恒常现象中找到类似的基础。”在卢梭、歌德、康斯塔布尔的时代，自然受到尊重，大家自然而然以自然作法律的基础，这称为“自然法则”或“自然法理”（law of-Nature School of Jurisprudence）。庞德又说：“十八世纪自然法理学派认为完美的法制，可以建筑在理性所发现的自然律原则（即理想）上。”这就是启蒙运动乐观主义的一部分。

可是，我们以前说过，自然在道德及法律上并不足作为依据，因为自然既是残酷的也是非残酷的。人对自然能赋予法律固定价值的寄望也渐放弃了，代之而起的思想〔用庞德引自法国法学及司法哲学家查蒙（Joseph Charmont,1859-1922）的话〕，是法律只根植于自然，内容是可变的，这种思想是二十世纪才开始有的。一位犹太籍的基督徒律师写一封信给我，论及他对纽伦堡（Nuremberg）连串审讯纳粹战犯的意义时说：“我从此认识到，大自然中，一草一木、一滴水，或是天上的星，根本没有为人类写下道德律。我现在明白那载在摩西五经里，由诫命、律例、礼仪和判语所组成上帝圣而永不变更的律法，是多么必要。”

人以自己为出发点，从自然中为法律找出一个坚固基础的尝试已经失败了。现在留下来的，就是霍姆斯所说的“经验”和文森所说的“现代社会中，最确信的原则就是没有绝对”。法律的内容是可变更的，现代许多法律的判决已不根据判例，就是不依照从前法庭对类似案件所定的判决来裁决。现在的法庭可以在广阔的范围内随意解释美国的宪法，使之符合法庭认为对当时社会有利而作出的裁决。有时，这会带来愉快的后果，至少在当时是好的，可是此例一开，任何事都

可以成为法律，而人独断的判决就成为王。法律好像一辆失去控制的车辆一样，法庭不单解释立法者所制定的法律，还自行制造法律，“法律是王”（Lex Rex）变成“王即法律”（Rex Lex）。就当时社会的好处而独断地作的任何判决，就是王。 214

铁幕外的我们也正转而朝着独断性的绝对这个方向走。这种方向巨大的转变出现了，大多数人却毫无异议地接受，不管这种方向如何独断或与过去的法律和舆论有多大的分歧。

关于独断性的绝对，值得我们再举个例子仔细谈谈。1973 年 1 月 22 日，美国联邦最高法院裁定，美国妇女在怀孕的头三个月内，可以不经任何程序便进行堕胎，而在次三个月，则在母体健康不会受威胁的情况下，堕胎方可进行。头三个月与次三个月，母体内的胎儿都不受保障，甚至最后三个月的胎儿，还未得到法律有效的保障，因大前提是要保障母体的健康，而“健康”一词，有极广泛的解释。

德州理工大学法学院法理学教授韦德司潘（Joseph Witherspoon,1916-）在该大学法律学报第六卷（1974-1975）中说：“1973 年法院这次裁定、未出生的婴儿不包括在第十四条修订法案中关于‘人’的定义内，因此不受该条款的保障。这样就剥夺了所有未出生婴儿在宪法上的生存、自由和拥有的权利。”在英国，法律甚至容许怀孕 28 周的妇女堕胎。

有几点我们在此要注意：这是彻首彻尾的独断性绝对。第一是医学上的独断，在英国出版的《我们的后代：选择抑或机缘?》(*Our Future Inheritance:Choice or Chance?*1974）一书，向我们提出了当今的遗传学问题，这本书是根据不同学术范畴，包括美国科学家一连串的工作报告而写成，本书的论点是赞成堕胎的，不过这本书提出了一个问题，人的生命是什么时候开始的呢？这本书说：“胎儿‘在子宫外能生存’之前，就可以进行堕胎，可是胎儿什么时候才可以在子宫外生存，却是大有商榷的地方。”本书更进一步指出：“生物学家可以以精子与卵子结合受孕的刹那作为人的生命的开始。” 216

该书既有一段文字认可用堕胎手术毁灭胎儿，而另一段则讨论在实验室使卵子受精是否道德，因为以目前的技术，受精卵在试管内生存的日子很有限；由此我们可以看出医学上的独断。现在问题的焦点乃是，这颗受精卵是“充分具有孕

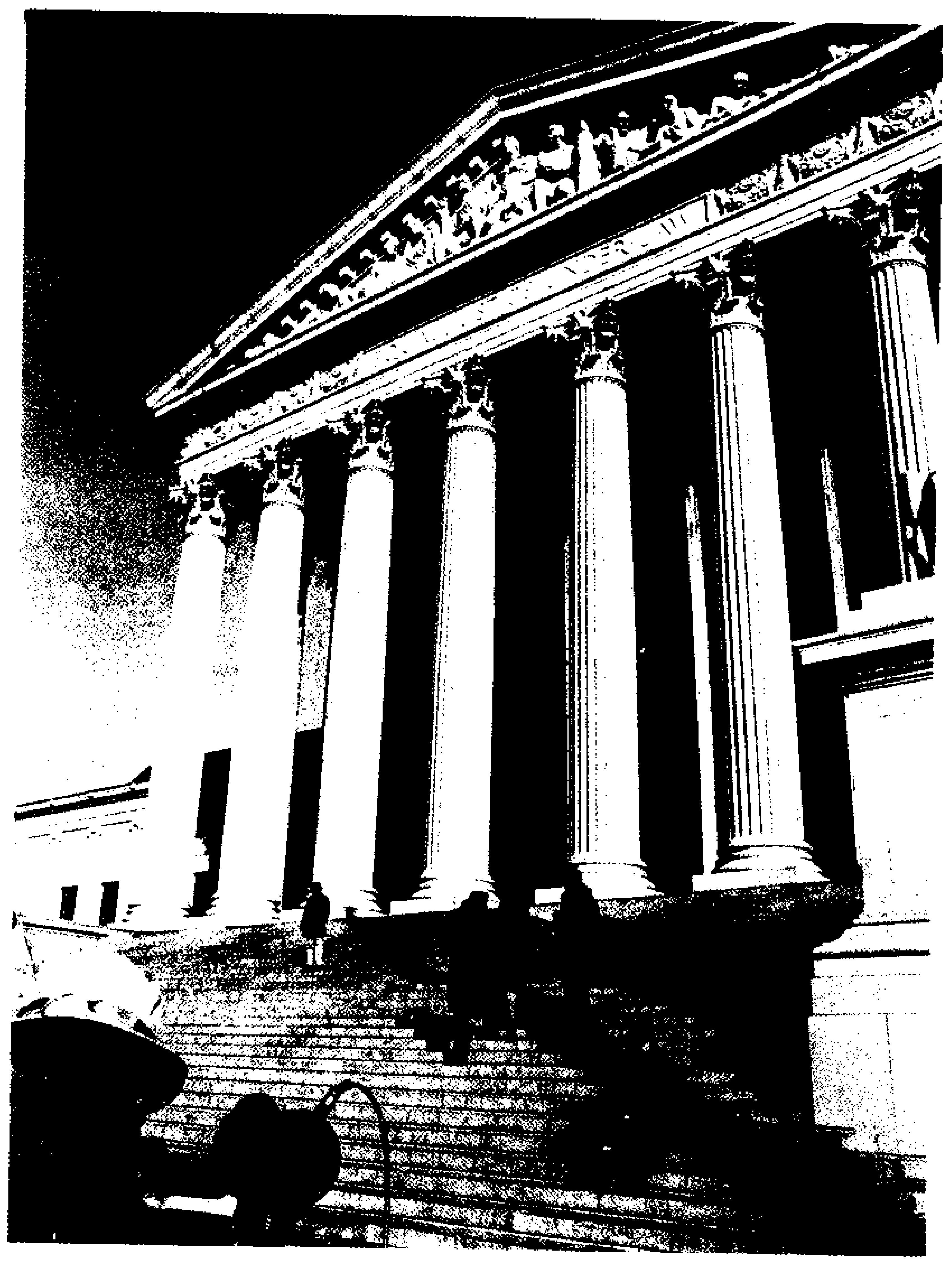


图 62　本书作者与工作人员在美首都华盛顿最高法院大楼门前拍摄纪录片
“……剥夺了所有未出生婴儿在宪法上的生存、自由和拥有的权利。”

育成为人的潜质，如把它成功地移植在子宫内孕育，时间满足后，就会出生成为人。那么，胚胎要发展到哪个阶段，在医学上才算是人呢?”这的确又是一个问题，真的，只有六天的胚胎，在医学上算不算是人呢？本书另一段又为试管婴儿辩护说，未足月出生的婴孩，我们有责任帮助它在母体之外继续成长，难道在体外帮助卵子受精，使其完全发育成婴儿就不应该吗？本段话的上一段说：“大多数人认为，帮助未足月出生的婴孩继续生存是社会最基本责任之一。”在体外孕育的问题上，“未足月婴孩”的定义既可溯至受精的时候，那么怎能把一个充分具有孕育成为人潜质的五个半月婴儿打掉呢?

我这里只指出一点：美国联邦最高法院和英国法律所作以上的裁定，在医学上纯粹是独断的。他们一方面说，从医学的观点看来，我们当考虑有关一颗受精七天的卵子的伦理问题，又承认受精七天的卵子已充分具有孕育成为人的潜质，但另一方面又设立独断的法例贻害无数的胎儿。所以官方的“最高法院报告书”第四百一十卷说，凡未出生的婴儿在法律上不算做人，在医学上简直是过度独断。这是有关人命的问题。

第二，不单在医学上有独断的情况，在法律上也是一样。立法者不顾第十三条和第十四条联邦修订宪法的目的。我再引用韦德司潘教授的话：

> 法庭于罗依对沃尔德(Roe V.Wade)案件（堕胎案）中未能看出立法者拟定第十四条与第十三条修订法案之用意，此二条法案乃特别针对“人”之概念及意义制定，使其互相牵制，互相补充。法庭如此裁决等于不忠于此二条法案，亦不尊重此二法案之制定者。吾等如公正审查此两条修订法案之历史，即可获悉无数压倒性之证据，证明立法者拟定此二条法案之原则及真正目的，乃为阻止各级法庭，尤其联邦最高法院〔基于以前对斯科特(Dred Scott)案件之审裁错误〕以及政府各行政、立法机构勿再把“人”之概念再下定义，以图使某一类人排除于宪法保护之外，查该宪法之目的乃为保障任何人之生存权利，包括奴隶、工人、印第安人、外国人、妇女、穷人、老人、罪犯、精神病患者、智力迟钝者和儿童，也包括从受精至出生前之胎儿。

217

最高法院法官怀特（White）对法院的判决表示异议，他说："就纯粹行使司法权力而论，法院也许有权作它今天所作的，但我认为这次裁决眼光十分短视及过分行使宪法所赋予的司法权力。"由于医学上和法律上的独断，美国几乎每个州的堕胎法律的效力都因联邦最高法院这次裁决而降低。

再者，这种独断性的裁决也与过去基督教舆论大相径庭。在异教时代的罗马帝国，堕胎极为普遍，基督徒则采取反对的立场。314 年，安卡拉会议（Council of Ancyra）规定，给人堕胎的、制造堕胎药物的都禁止参加圣餐十年，而较前的爱维拉会议（Synod of Elvira,305-306）还把这类教徒终身革除教籍。现在最高法院独断的绝对被认可，不但违反了几百年来一致的观点，也抵触了过去的法律。这种法律上独断性的绝对（以堕胎为例）若真的为大多数崇尚相对观念的现代人接受，那么其他独断性的绝对诸如压制自由的权威，若是为着社会的好处岂不也会同样为现代人接受吗？我们现在已没有规范性的绝对，而只有社会学上的法律（sociological law），以社会学的原理制定法律。

218

最高法院现已裁定，未出生的婴儿不能算作人。我们这一代，却有人大声疾呼说，我们的祖宗把黑人不看为人是极不人道的。事实确是这样，祖宗所作所为，显出了他们伪善和残酷的嘴脸。而现代人又重蹈覆辙，源于人文主义独断性的绝对使数百万不同肤色的未出生婴儿不被视作人，我们也一样要痛斥现代人的伪善和残酷。

法院独断地把胎儿当作一件"活物"（aliveness）而不当作"人"，此例一开，那么，会不会以同样手段对待老年人？再进一步，对人的人道毁灭也会逐渐为人所接受。如果是这样，只要大多数人赞同，又为什么不维持那些"新尸"（neo-morts，指脑电波已停止的人的躯体）的身体功能，然后抽取它的血液和移植它的器官给需要的人？1975 年，盖林医生（Dr.Willard Gaylin,1925-）在《哈泼杂志》(*Harper's*）九月号曾以"死人的用途"（Harvesting the Dead）为题，讨论过这种可能性。法律的准则已变为一个平均值，即如一个民族的性道德观念一样，也变为一个平均值。

当基督教的舆论消失，就没有那么多社会学上的选择了，所剩下来的，其中一种可能是"享乐主义"（hedonism），这是一种我行我素的主张。社会建筑在享

乐主义上只会产生混乱。一个人单独住在荒岛上，在自然界某些规范限制内，可以随己意生活，但如果多住一个人而要相安无事的话，他们就不能各随己意行事了。请想象一下，如果有两个享乐主义者同在一条架在激流上的窄桥相遇的话，两者就不可能我行我素了。

第二种可能是百分之五十一票式的绝对。在基督教文化较光辉的日子里，单独一人凭着圣经，就可以批判和警告社会，而无须理会大多数人的意见，因为圣经就是人类道德和法律的绝对，可是基督教舆论消失后，圣经的绝对标准就不再成为感染社会的力量。记着，希特勒就是根据百分之五十一票的绝对，获得大多数民众的支持而为所欲为。在这个根据之下，法律和道德就只是一个平均值。这样，如果大多数赞成的话，就可堂堂正正杀死年老的、患不治之症的、患精神病的以及那些被视为“非人”的人，而无人敢反对。

印第安纳大学性学研究所的生物社会学家金赛（Alfred Charles Kinsey, 1894–1956）于1948年发表他的《人类男性性行为》(*Sexual Behavior of the Human Male*）和1953年的《人类女性性行为》(*Sexual Behavior of the Human Female*)，轰动一时，这两本书根据会晤18500名人士所获得的资料写成。金赛以“统计”作为“合理”性行为的规范，人们读他的书，认为他的书比当时其他有分量的书更有趣味，其实真正的号召力乃在于该两本书有一个根本的观念，认为性道德的标准，应看每一代当时的大多数人对性的态度而定，从那时起，这种性道德观普遍为人接受。现代人也以同样的态度看法律。 219

我们在第一章已看过，昔日希腊人发觉他们的社会——城邦的力量不足以作维系社会的基础，今日的社会何尝不是。人类如果没有绝对的标准，又不喜欢享乐主义所带来的混乱和百分之五十一票所制订的绝对，就只有最后一个选择，由一个人或是精英分子专横地行使绝对。

道理表面简单，其实很深奥：如果没有绝对来管辖社会，社会本身就会变成绝对。维持北欧及西方社会安定与自由的基督教舆论一旦丧失后，社会的真空状态便由一人或某些精英分子所填补。这些精英分子就是法律，就是绝对，而且可以天天不同。今年是这样，明年就不是这一回事了，因为独断性的绝对就是这样传下来的，再没有真正的绝对可以判断它。

至今，已有两种精英分子出现，自命不凡，以为自己可以填补我们文化的真空。第一种是马尔库塞的新左派，不过他们的影响力已大大衰退，不复以往的叱咤风云。另一种则是经济学者加尔布雷思（John Kenneth Galbraith，1908-）式的精英分子。加尔布雷思跟柏克莱的大学学生一样，说他们自己生活在低水准的文化中。加尔布雷思曾设计了一个知识分子（特别是学术界及科学界人才）和政府组成的精英团体。1975年6月，有2000位“未来主义者”（futurists）在首都华盛顿出席了第二届“世界未来社会”（World Future Society）会议，社会经济学家狄奥波尔特（Robert Theobald，1929-）对“由专才组成的社会权威”（sapientary authority）表示赞同。在这种社会体系中，社会精英应凭着其本身的贡献，被提拔实际参与政府的决策。狄奥波尔特宣告说：“认为不需要某些精英的人是十分幼稚的。”

220

哈佛大学社会学教授贝尔（Daniel Bell，1919-）也觉得经过挑选组成的精英是十分需要的，在他《后期工业社会的来临》（*The Coming of Post-Industrial Society*,1973）一书中题为“谁是将来的统治者”（Who Will Rule）的一章，就认为“大学或学术机构在未来一百年内将会成为中心组织，因为这些机构是革新和新知的来源。”他又说，遇到最关键性问题的时候，虽仍由政府作最后决定，但商业及政府的决策愈来愈多由这些政府资助的研究计划来制订。“由于每个决策的后果彼此息息相关，这些决策的制定就愈趋专业化”，社会就变成“专家政治”（technocracy），“行政和经济的专家就具有决定性的影响力”。贝尔在他最后分析中推想，将来整个国家的商业、教育、施政甚至每个市民的生活方式等，都会由一群专才政治家控制，只有他们才明白如何控制这部复杂的社会大机械，他们与政府的精英携手合作，握着实际的权力，施行他们的决策。

贝尔最精警的地方是说到在该种环境下的伦理意义，他说：“后期工业社会不能给人类提供超越性的伦理，……缺乏一个根深蒂固道德信仰系统的社会会带来文化的危机，甚至会威胁社会的结构。”贝尔又说，将来的人还可以改造，人的行为和意识也可以改变，传统的限制可以从此一扫而空。贝尔所预料的，现今已在某种程度实现，而加尔布雷思式的精英也一定会出现。

人文主义所引致的必然结果已经出现，几百年前达·芬奇已识透这个结果，

他知道人以自己为出发点，数学只把事物变成“殊相”(particulars)，而“殊相”则沦为机械，在意义和价值的境界内，人文主义无法找到“共相”（universal）。正如我的儿子法兰基所说的，人文主义把诗篇二十三篇改成：

221

开始时——我就是我的牧者

接　着——羊是我的牧者

再接着——每一样东西都是我的牧者

最　后——我没有任何牧者。

人文主义的本质有一种死的嗜好，它总要把我们自由和文化的基础鞭挞至死。

古代以色列，当全国远离上帝，违背圣经真理和诫命的时候，先知耶利米大声呼喊，说这城会有死亡，他不但指耶路撒冷居民肉身遭杀害，还指他们会面临广义的死亡，就是整个城邦的死亡，整个文化、整个社会的死亡，因为当时整个犹太社会远离上帝在圣经中所颁的诫命。

我们这个世代，从社会学来看，人已毁坏了自由而有序的基础。人文主义者故意消减对上帝的认识，又故意忽视这位曾在圣经及透过基督说话，从未沉默过的上帝。即使他们看到价值随着不认识上帝而死亡亦在所不惜。

下面两种后果正是人类失去意义和价值后的写照。第一种是退化。我们还记得纽约第四十二街的时代广场（Times Square）和百老汇（Broadway）吧。如果我们再往阿姆斯特丹旧时可爱的喀尔维街（Kalverstraat）去观光，也会发觉这地方同样变得那么污秽，哥本哈根往日可爱的街道也变得如此，昔日庞贝城（Pompeii）的风气复苏了。古罗马社会所有的坏风气：腐败、颓废、堕落、无理性的暴力，再次吹到我们现今所处的社会，这是人人都觉察到的。

可是我们还必须注意现代人失去意义和价值的另一种后果，这种后果更属不祥，而且很多人没有看出来，这就是精英分子的出现。社会不能抵受混乱时，某一团体或某一些人就会出来填补这真空，他们会给我们独断性的绝对标准，那时，谁敢起来对抗呢？

我们常常听到所谓"缄默的大多数"会起什么作用呢？所谓缄默的大多数，也可以分为少数和大多数，少数的包括拥有真正价值基础的基督徒，和那些还回味着过去真价值还存在的时代的人，而大多数的则是其余只顾眼前个人安定与富足的人。这样的人会维护自由吗？他们会不顾个人的安定与富足以及物质的享受，一点也不肯放弃自己的自由吗？现在年轻一辈的生活方式跟上一代有很大不同，例如留长发与不留长发，吸毒与不吸毒以及一切外表的差异，都会引起紧张，222 但从社会学的意义看，他们其实是彼此依赖，大家都是抱着同一目标，但求个人生活安定与富足。大多数教会都不能力挽狂澜，因为长久以来，很多教会所传的只不过是用宗教术语来表达的相对的人文主义而已。

我个人相信，这群缄默的大多数中的大多数人，无论老少，只要自己的生活方式不受干扰，宁愿失去自由也不会出声，因为这群大多数只注重个人的安定与富足，而政治家为着争取选票上台执政，所以不得不向他们许下诺言。这样，政治再没有理想可言，人也渐渐对自由和真理的价值失去兴趣，只要向人民不断提供个人安定与富足生活的就可当选执政，只要迎合人民的要求，就不用担心人民会有什么反对，甚至开空头支票也可以有同样效果。

吉本（Edward Gibbon，1737–1794）在他的《罗马帝国衰亡史》（*Decline and Fall of the Roman Empire*,1776–1788）中说，下面五点是促成罗马帝国覆亡的主要原因：第一，好炫耀和奢侈（就是富足）；第二，贫富极度悬殊（这可以在国与国之间、民族与民族之间或在一国之内出现这种情况）；第三，纵欲；第四，艺术畸形的发展，以赝品代替真品，把狂热当做才能；第五，人人都想依赖国家生活而不事生产。以上听来都很熟悉，我们从第一章起，经过一段漫长的道路后，现在又返回到罗马的时代。

十二　社会操纵与新精英分子

基督教信仰的原则失去影响力之后，填满其真空的会是精英分子，当我们想 223
到精英分子或独裁政府时，一定不会那么幼稚地想到希特勒一类的独裁政府，我们所想到的，是一个能够操纵人民的独裁政府。现代政府有各式各样的操纵形式，都是前所未见的。下文将就一些操纵的方法和理论加以分析。首先集中讨论心理上的技术，然后讨论和生物学的科学有关的技术，最后会谈谈一些传播媒介影响人类行为的新途径。

首先要提的是决定论者，他们说人没有自由的选择。例如弗洛伊德（Sigmund Freud，1856–1939）的“心理学决定论”，斯金纳（B.F.Skinner，1904–）提出以条件作用为基础的“社会学决定论”以及克里克（Francis Crick，1916–）的“化学（即遗传）决定论”等。

弗洛伊德的心理学决定论最基本的理论是孩子的心理结构，决定于孩子早期和母亲的关系。

社会学决定论的思想，主要是与条件作用（行为主义）有关。自从斯金纳的《行为主义的乌托邦》（*Beyond Freedom and Dignity*）一书在1971年出版之后，这 224
种思想引起广泛的讨论。斯氏的论点认为，人的一切可以从他们所处的环境来解释，因为环境将他们造成现今的样子，而社会对于个人生活的环境有特别重要的影响，于是社会便可以使用——也应该使用——积极的方法，促使社会成为它本

身所希望的样式。这不单是理论，在斯氏早期写的一本小说《瓦尔登二区》[①]里更运用过这种理论。

在《瓦尔登二区》里，斯氏的乌托邦是一个完全受着控制的社会。那控制整个社会的人名叫弗利沙（T.E.Frazier），他操纵着每一个人，要每一个人控制社会每一个环节，使人们对自我和社会的要求，完全符合他心目中所决定的。在斯金纳这种形式或任何一种决定论之下，人实质上是死的。斯金纳也明白他的学说所除掉的是人本身。他说，“我们很欣然地说，人之为人，被除掉了更好。”

像罗素和沃尔德一样，斯金纳只保留人类肉身生命延续的价值。“生存是唯一的价值，可以给文化最终的评价，任何延续生存的设施，就有存在的价值。”就像前面讨论过的许多人物一样，斯金纳也不能根据自己学说的系统而生活，他仍然要靠基督教价值观的恩泽而活，而在基督教的价值观中，他的学说全无立足之地。

基督教信仰并不否定在人类生活中确有“条件作用”这回事，可是“条件作用”并不能解释整个人。对决定论者来说，如果把所有条件作用的因素去掉了，便再没有所谓人的东西存在，这是基督教不能接纳的。基督教肯定每一个人都是按着上帝的形象造的，因此，每个人都是有尊严而不断发展的实体。骄傲的人文主义者要求自主，要凭一些技术去排除自然的限制——包括人性的限制，这些限制是要求自主的人文主义者难以忍受的。现代人（特别是学生）心里有一个矛盾：想要自由，想要决定自己的命运，却同时认为自己命中一切早有定数。

225

萨德（Marquis de Sade）的性虐待狂就是决定论者背后的幽灵，因为萨德的性虐待狂就是从决定论而来。萨德的主张是：什么是本然，什么就对。持着任何一种决定论的人，必然会同意萨德这结论，是唯一合理的结论。这不表示所有决定论者都和萨德站在同一立场，但至少萨德的结论与他们如出一辙。换言之，任何一种决定论所认为是对的或可接受的，都是独断的。

---

① 《瓦尔登二区》（*Walden Two*）于1948年出版。讲述弗利沙的几个朋友前往瓦尔登二区，访问该区的主持人弗利沙。瓦尔登二区是书中主角弗利沙的“乌托邦”式社区，住有一千人。在弗利沙的心目中，这些人在一定的条件和环境下能生活得很融洽愉快。当访问作者斯金纳为什么采用这书名时，斯氏说是因为仰慕美国作家梭罗（H.D.Thoreau，1817–1862）在他的《湖滨散记》（*Walden*，或译《瓦尔登湖》）中所提倡的与当时流行经济学相反的俭朴生活。

现代的决定论者，他们的学说不但带来抽象的理论，更产生两个实际的后果。最主要的是他们对人类的解释愈来愈为人接受，因此，人们有意无意地甘愿自己被当作机械，也看别人是机械。其次，每一种决定论的理论背后，都包含一套操纵人的办法。纵然有许多人（甚至是大部分人）会否认人完全是心理、社会或化学条件作用的产品，但以这些条件作用操纵人的事仍然极有可能发生，其实，在独裁统治的国家，用以控制人民的技术应有尽有，并已在某种程度上施行了。

有人说决定论只是科学幻想小说而已，其实不然。哈理斯（T.George Harris, 1924–）在 1971 年 8 月份的《今日心理学》(*Psychology Today*) 评论斯金纳的著作说："斯金纳攻击我们的自由观念，如果他单是说说而已，我们不必害怕，但他有整套的计划，并有许多跟随者大力推广，他的影响力便不能忽视了。"斯金纳的观点和行为主义备受攻击，如乔姆斯基（Noam Chomsky,1928–）在 1959 年的《语言》(*Language*) 杂志上撰文抨击斯氏早期的著作《语言行为》(*Verbal Behavior*, 1957)，可是行为主义者人多势众，正如哈理斯所说，他们有整套计划且有许多追随者大力发扬，他们又多站在具有深远影响力的地位，例如他们很多时候控制了教育，连最低年级的也在他们的控制范围内。出版界出版的作品也不断告诉我们：当今许多大学的心理学系中，行为主义占最大优势，某教授或某作家之类的学说可能流行一时，但总是昙花一现，不久又被另一种流行学说取代，惟有行为主义是社会不断发展和进步的因素。 226

近代生物学的研究和进展，更大大助长了操纵人的技术的发展。这从克里克（1916–）的想法可以看得清楚。克里克、沃森（James D. Watson）和威尔金斯（Maurice Wilkins）因打破脱氧核酸组合密码（DNA code）而同时获得 1962 年诺贝尔生理学及医学奖。克里克在《华盛顿大学学报》(*Washington University Magazine*) 1971 年春季号以"我为何研究生物学"(*Why I Study Biology*) 为题，发表文章。他呼吁要立刻全力推行遗传工程学（genetic engineering），并告诉读者他研究生物学的基本动机：

> 我个人研究生物学的动机……三言两语很难说明白。最简单的解释是基于哲学上，也可以说是宗教上的理由。

从文章中所见，他对生命的看法，最重要的一点，是认为人在本质上可以分解成化学和物理上的一些特质，这些东西是构成脱氧核酸模板的。因此在哲学上，克里克是减缩论者（reductionist），因他将人减缩为一部电化器。这观点引导到另一个概念：人能够也应该受操纵，受支配。

在这篇文章里，他记述了一件事。他在加州参观一所大学时，遇到一个很漂亮的女孩子。女孩子问他的出生日期，又跟他大谈水瓶座、占星学之类的问题，后来他发现那里的书店有大量关于邪术的书籍摆卖。他写下他的反应：

> ……站在科学的立场说，占星学完全是无稽之谈，我曾努力尝试替它找出一些意义，结果办不到。我真怀疑那些认为占星学有意义的人，应否进入大学。

那么，究竟谁应该进入大学？克里克所要说的不单是占星学是错误或无意义，他还提出了一个问题：相信占星学的应否进入大学？

克里克又说：

> 当今生物学最主要的结论，是“自然选择”的重要性。“自然选择”这观念颇不为人接受。它的本质是由偶发的事件促成，而不是预先规划好的。你可以宣称，所谓的新鲜事物，其产生的唯一真正的根源就是机缘。

227

“自然选择”不是预先规划好，而是出于机缘。文章又说：“我们不能为它（演进的过程）定下一个通则，‘自然选择’比它更聪明，‘自然选择’能思想出一些人不曾想过的组合和做事的方法。”这里，克里克用拟人法来描写“自然选择”，颇为有趣。

在《遗传密码之源》（*The Origin of the Genetic Code*,1968）一书的下半部分开始，克里克写“自然”一词，第一个字母已用大楷“N”，在《分子与人》（*Of Molecules and Men*,1967）中，他更用“她”来指“自然”，换言之，他根据他自己的系统，将在定义上属非人性的东西人性化了。他为什么要这样？因为他自己也

不能接受非人性的解释，而借助这种语义上的神秘感，可以减轻人在非人性的网罗中的苦恼。若根据克里克的定义法，他活在一个非人性的宇宙里，但从他文章的语义，他把非人性的宇宙人性化，说“自然选择”很“聪明”，能够“思想”。这种语言，固然可以使他思想上的压力减轻，但读者读来便摸不着头脑。

克里克说他的科学研究工作，受某种基本宗教观点所支配。他承认，按传统的说法，他的立场是反宗教的，其实他是持着“宗教的态度，因为所涉及的是宗教问题”。他说得对。他其实是以科学的权威为基础，建立一套信仰系统，只是他的论点和科学的权威没有逻辑上的关系而已。

文章又谈到心理行为形成的原因。“我们很希望知道多一些关于心理卫生的事——究竟有多少是遗传所决定，多少是环境所造成。我们也希望知道智力、创造力与遗传及环境的关系。”这岂不是清楚说明人是怎样突然消失的吗？说来只有两个原因：一、遗传；二、环境。不论人是百分之九十的遗传加上百分之十的环境构成，还是百分之九十的环境加上百分之十的遗传构成，结果都是一样，两种因素都是机械式的。人有遗传密码，又有环境影响由遗传密码所形成的产物。人就是这些东西。

在文章最后一部分，他说到一个新话题：“这将我们领到一个我最不内行的领域（因我没有这方面的天赋）：生物学和政治之间的关系。”国家怎样使用生物学呢？克里克告诉我们： 228

……大家都了解，至少开始认识到，我们的前途掌握在自己手中，在若干程度上，我们是可以随心所欲的。到了今天，我们知道凭着科技，人类的生活可以过得好些，我们可以改变环境。而目前我们所作的，正是寻求怎样把制度改得更好。不过，对于基层问题，就是我们所要的究竟是哪种人，却很少人思想到。长远来说，这是必然要面对的问题。我觉得大家必须清楚，我们现今所作的若继续与人真正的需要相违，在许多方面将会有什么结果。

……医学研究的目的是设法治好疾病，特别是癌症和心脏病，这两种疾病是头号杀手。这种研究的发展会带来什么结果呢？最主要的结果，是在人口稳定的情况下，根据死亡率很容易便算出年龄的分布情形，那即是说，人

口会逐渐变得更老，而医学研究现阶段的目的，是使老人有一个更安全的世界。

克里克其实要指出：以人道主义者的观点来使用药物，有修正的必要，而且立刻要修正。文章又说：

……现年15至25岁的人，将来就要面临这问题，所以不妨现在预先思想一下。……我们刚才已经看到，提出世界上应有多少人口这个问题，已不太受人非议，但在现阶段，谁应该做下一代的父母，谁应该出生，谁应该有儿女等讨论，暂时仍未为人接受。如今有一个很普遍的想法，认为大家彼此好好对待，平均每人有二点三个孩子，一切都会变得很美好。我不同意。即使人有更好的医疗照顾、器官移植之类的技术，但基于遗传学的理由，这些其实是一种不健康的生物学状态。一些人应该可以决定哪一部分人应该有多些孩子，另一部分少一些……你甚至可以决定哪一个应该出生。

229

从这个角度看来，生物学是一个具有革命性甚至是最具革命性的学科，它能产生影响社会思想的新观念，生物学已不像过去那么简单，只是研究牛羊之类的问题。其实人的心理层面所牵涉的事物更是错综复杂，人的心理活动与社会有相互的影响，现在你不会单用遗传学的资料来解决问题，但你终会有一天见到，这样的做法必会实现，你的国家不在这方面努力，在别的国家也会推行。

在文章结束时克里克说：

以下是我要说的最根本的话。现今真正需要的是教育——对年青一代的教育。阅读《时代周刊》或《生活》杂志固然有益，但在学校里，被迫以较有规律的方式学习、做功课，加上是在特别容易受影响的年纪，对所学的事物会吸收更快。我深信采取这种新的观点看人，必定有所得。

作者显然想把人在生物学上的本质和人可接受操纵的程度等题目，带到教育里，甚至带到较低年级学生中。

他所说的如属实，人只是一些非人性的东西：时间和机缘的总和，是较为复杂的、有能量的分子组合，于是我们这一代就可以漠视人命了。一方面，我们进行堕胎杀死胎儿，另一方面，又鼓吹将老年人人道毁灭，前者先例已开，后者一定会接踵而来。

克里克极力主张立刻全面应用遗传工程学，就是由一群人决定哪些人可以做父母，哪些人可以生下来，哪些人应该有孩子。研究遗传工程学的常视之为一个趣味性科目，像《周日特刊》之类的消闲读物。但克里克这类人物，在以生物学方法操纵人类这方面很有影响力，我们不能不认真注意。克里克认为现代医药的进步，是世界的一种威胁，因为先进的药物使弱者能活下去，繁殖非一流品种的下一代。这看法不是他独有，就在几年前，瑞士一所大学的校长便是以此作为就职演说的主题。 230

当然，不是所有研究遗传工程学的，都是这么极端，我们看这问题须中肯一些。上文提过的那本英国出版的书《我们的后代：选择抑或机缘？》(*Our Future Inheritance:Choice or Chance?*)[1]尝试把问题说得平衡一点（虽然书名本身已显出有接受遗传工程学的倾向）："选择"比"机缘"更使人容易接受。该书内容是以许多科学家的研究报告作基础，所以有特别的重要性。下文大部分是以该书的资料，或与该书的资料有关的文章，作为讨论的根据。

评价遗传工程学，首先要指出的是，有部分资料并不是现成有的，例如完全在母体以外孕育的婴儿（invitro）、克隆（cloning）等。虽然这些仍未成为事实，但将来也可能会实现，所以在道德上和实践上，都构成问题的一部分。而另外一些事例，如器官移植已是成功了的事实，其中最出色的是肾脏移植手术。

对于这些医学上的突破，我们固然引以为喜，但医学进步也产生了一些问题。为要及时取得肾脏或其他器官，现时一般所接受的死亡的标准，是脑电波停顿二十四小时，这本身不构成什么道德问题，但随之而来的是死者遗体无限期保持生

---

① 参本书第186页。

存（脑电波停止，但器官仍然发挥功能），以取用体内的血和器官，作移植或实验之用，真正的问题很清楚：没有基督教所赋予人的独特性的绝对界线，本来是好的事，也会使人性渐渐消失。

另一个例子是为不能生育的丈夫解决没有儿女的问题。通常“以丈夫的精子作人工受孕”（A.I.H.）、难处便可解决，这方法当可使许多夫妇受益，但“以别人的精子作人工受孕”（A.I.D.）可不可以呢？凭什么作界限？《我们的后代：选择抑或机缘?》指出、根据现时英国的法律，这些孩子是属于私生子，而在美国，在一些离婚案件中，法官判决不是以丈夫精子作人工受孕的孩子，是为通奸生的私生子论，丈夫没有监管权，亦无须负供养的责任。下一步怎样？该书的答案是：“也许令人反应最强烈的提议，是把‘合法婚姻所生’这观念完全除去。”这提议若实现，道德观念会大大转变，人性再一次被贬低，家庭的功能减弱，那时，父母和儿女的关系会怎样？在该书里，道德和法律的改变，是基于“社会障碍”，也即我所说的“社会学的法律”（sociological law）。

231

我们都高兴有方法改变遗传因子，借此医治遗传性的疾病，使人得益处，但当这一切偏离基督教所赋予人的独特性和基督教的绝对性，人性的丧失便更加严重，甚至在较细微的事件中亦有这情形。在全面推行遗传工程学的呼声下，最有深远影响力的操纵者随时会抬头。这呼声是要决定哪些人应该有孩子，应该有怎样的孩子，这呼声是要求社会上有一群人出来，决定社会应该要怎样的人，然后以遗传学的方法达到这目的。值得注意的，是与克里克同得 1962 年诺贝尔奖的沃森，曾呼吁运用遗传工程学要极小心、他警告一个国会委员会，指出这类实验的危险，又在《大西洋》杂志（*The Atlantic*，1971 年 5 月号）以《我们真的需要克隆人吗?》为题，作出同样的警告。

人在各方面所接受的教导是，人只是部机械，在这观念的灌输下，人对“操纵”的抗拒力便逐步减弱。现代人已没有“应该”做什么、“不应该”做什么的界线，只知道自己“能”做什么。道德上的“应然”（oughts），只是当时社会学上所接受的标准而已，在这情形下，今天认为不可思议的，十年后是不是仍然认为不可思议呢？

人不再视自己在性质上与“非人”有什么分别，基督教信仰虽然指出人是独

特的、是按上帝的形象造的，但大部分人已将这个抛诸脑后，结果，实际生活出现愈来愈大的割裂，虽有好的事物在其中也无补于事。请记着，有很长一段时间、哲学界和传播界鼓吹客观真理是不存在的，所有道德和法律都是相对的，于是人慢慢接受操纵的观念，并在现实生活中逐渐开放自己，接受种种形式的操纵。 232

我们也应该提一提莫诺（Jacques Monod，1910-1976）的《机缘与必然》（*Chance and Necessity*，1971），该书主张一切价值是因需求而定的。莫诺的理论认为一切事物都是机缘的产物，这理论并非建基于他科学上的研究，而是从卡缪的哲学而来。莫诺把科学和想象混在一起，使许多人觉得他的成就具有科学上的权威，但书里想象的部分和科学的部分，实在没有什么必然关系。莫诺说：在自然中，人根本没法从"本然"（is）引申出"应然"。他说的也对，原因是他思想中的"本然"只是自然而有的，是机缘的必然结果。既然"本然"不能提示出什么是"应然"的，我们惟有独断地去选择我们的价值。人一旦接受了这种思想，要将独断性地绝对加诸他们，便容易得多了。

柯斯勒（Arthur Koestler，1905-）提议发明一种使人进入宁静境界的化学品〔见《地平线杂志》(*Horizon Magazine*) 1968年春季号〕。根据他的进化观念，他假设人演变至今，同时有三个脑：爬行动物的脑、马的脑和独特的人脑，如果发明一种化学药物，能使这三个脑协调、和谐、人的侵略思想就可以除去。他所要的药物其实是超级威力的镇静剂。他还提议将这种镇静剂放进某些地区的饮水里，强使所有人都服用。这与鼓吹将迷幻药放进饮水里，供应大城市的居民饮用的想法如出一辙、原理完全相同。

报章报道，堪萨斯市立大学医学院产科及妇科主任克伦提（Kermit Kranty，1923-），在1969年10月曾呼吁把避孕药放进全球的饮水里，借以控制人口增长。另有人提议政府使用另一种药物，消解水里避孕药的功能，在决定哪些人可以有孩子之后，再将那些没有避孕功能的水分给他们。这和刘易斯（C.S.Lewis，1898-1963）《可怕的力量》(*That Hideous Strength*, 1945）一书所描写丑恶的事很相似。但这次不是小说，而是今天的新闻，这在有关德尔加道（José M.Delgado，1915-）、克拉克（Kenneth B. Clark，1914-）和利尔（Russel V. Lee，1895）等人研究工作的新闻特写中得到证明。

有人曾将传感器放在猴子和患癫痫病的人的脑部，以控制他们的行为。耶鲁233大学的德尔加道便是做这种实验的其中一人。他曾在联合国教育科学及文化组织（UNESCO）委员会中，以《人类的侵略性》为题作演说，他说未来几年间，以科学仪器控制人类的侵略性将成为事实，这是医药上的一个革命，其伟大之处，可媲美多年前发明抗生素医治传染病。他说未来的社会，将是一个“电激脑”（以电流刺激脑部）文化的社会。

克拉克是美国一位社会心理学家，1971年任美国心理学协会会长时，曾提议所有政治领袖都要服食一种“抗侵略性药丸”，使他们不能嗜好侵略。后来，他又高举“心理工艺学”（psychotechnology），其实这是控制思想的实验。

报章报道，斯坦福大学医学院临床病理学教授利尔提议所有政府官员应该每年作一次全面的心理测验，而对于联邦政府的高级官员的测验结果，如医生认为有必要，则应提交国会一个委员会，这委员会可以建议是否将某官员革职。克拉克和利尔都忘记了一件小事：那位分配药丸或控制心理测验的便成了统治者。

讨论过社会操纵后，我们可见到三个问题。第一，由谁来控制那控制者？第二，人类在自己“能够”做的事中，那些是“应该”做的，没有清楚的分界线，那么人会变成怎样呢？第三，假若人类就像现代人所形容的模样，人类肉体生命的延续何以有价值？

这些操纵技术，在大众传播媒介中占着很重要的篇幅，读者观众未经分析吸收愈多，就愈容易受到操纵。从许多文章和泰西斯（Valeriy Tarsis，1900-）的《第七号病房：一部自传式的小说》（*Ward 7:An Autobiographical Novel*,1965）可以知道，在苏联，政治犯都关在精神病房里接受“改造”，任何不同意该制度的，都被称为“有病”，变成“非人”，从此关在精神病院，不再拥有公民权利。不过，“改造”的手段不一定就如《第七号病房》所形容的那么残酷。我们已看过，铁幕的这一边，有许多人提议要急切找出一些精英人士来操纵社会，而所需要的科技，已大部分有突破性的发展，现代任何的独裁政府，都拥有层出不穷的操纵方法。

潜意识的影响是另外一个例子。如果将一个信息在电视或电影中极频密地反234复播映，频密到观众根本不知道自己已经看了所播映的，但那信息对观众却有极





图 63　经由传播界发表的新闻图片。“荧幕所出现的，只是编辑剪裁过的原来事件的符号……”

强烈的影响。曾经有一个实验，观众在潜意识里受到怂恿去喝某一种汽水，但他们不晓得自己已反复多次看了这个信息，结果，电影放完后，旁边出售小食品的店子，这个牌子的汽水很快就销售一空。在西方国家，这种技术有明文禁止，但极权主义国家又怎样？他们会不使用这操纵人的方法吗？即使西方国家，也是单靠一条法律控制着这技术的施行，但我们不要忘记，法律是随时势而变的，只要认为是有利于当时社会的便行。现今，我们也无法知道是否已有人使用有潜意识作用的电视节目。

其实，电视借着正常的节目，已可以操纵观众。许多观众似乎认为收看电视节目，就等于自己亲眼看见，电视使观众觉得自己在现场一样，既在现场亲眼看见，便以为自己真的了解，并得到一个印象，以为自己比过去有更直接更客观的知识了。对许多人来说，在电视看到的，比真正在客观世界看到的更觉真实。

事实并不如是。我们切勿忘记每一分钟的电视节目都是经过编辑剪裁的，观众没有看到原来的事件，而是看到经过加工处理的事件。荧幕所出现的，只是编辑剪裁过的原来事件的符号或意象，然而观众会有预设或错觉，以为这是客观、是真实，但即使负责摄制那节目的人持着绝对中立的态度，也不会完全达到这地步，这是由于摄影机本身功能的限制，只能显示出整个场面的一方面，如果将摄影机向左或右移动十尺，所得到的“客观的真相”可能完全是另一回事。

除此之外，拍摄和编辑电视节目的人常常有主观的成分掺在节目中。我们在电视上看见一个政治人物，但所见的未必就是他真正的面貌，而是由一些人决定要我们看见的形象。1934年，在纽伦堡纳粹集会时由利芬斯陶（Leni Riefenstahl，1902-）拍摄的纪录片《意志的胜利》（*Triumph of the Will*），尚且成为那独裁政府有惊人影响力的宣传工具，那么一个特意安排的电视节目，剪辑过的事物的假象，进到每一个家庭，老老少少都不停地看，会有什么后果？

236

如果有精英要向人灌输独断的绝对，不单电视，就是一般的传播媒介也可以成为操纵工具，那精英与传播媒介之间未必需要合谋，或事前有什么计划，只要他和主要的新闻媒介的世界观互相符合便可以了。大家固然可以讨论空间有没有合谋之类的事件存在，但单单从这方面思想，便可能忽略了更危险的一点：许多最具影响力的人和许多决定新闻内容的人，都有共同的、现代的、人文主义的世

界观，这世界观本书已详细讨论过。很自然，他们都会按着这观念行事，只不过对于自己在做些什么，甚至是谁在使用谁，他们所意识到的程度，会各有不同；他们的世界观决定了他们要表达的东西。

这里有一个很好的例子。不少新闻界人士（及许多外交家）以不同的眼光看希特勒统治的德国和斯大林统治的苏联。“新闻周刊”欧洲区编辑鲍尔（Edward Behr，1926–）1975年评论托特（Oliver Todd）的《加穆的鸭子》（*The ducks of Camau*）时提出一个很好的问题：“……自由主义的难题是如何对抗不公平……而同时能够保持头脑清醒，反对那些通过革命打倒不公平，却代之以另一种暴政的独裁政府。”

要操纵有效，不需要动用所有媒介，事实上这样也不容易。我们常常说“这是‘传播界’做的”，是不公平的，不要一竹竿打翻一船人，然而传播媒介的确可以是操纵的工具。

有若干新闻机构、报章、杂志、电讯、新闻广播等，是“发出”新闻的，是“新闻的制造者”，任何消息资料放在它们手中便“变成”新闻。这种以某种综合因素或某种心理或某种思想形式为基础而制造新闻的能力，不限于新闻界专有，其他有影响力的人士，包括国会议员、政府官员、大学教授等，也有这种能力。这种新闻的影响力不一定直接倚靠发行或传播才能发挥，更在于那些新闻的来源是身居要职之士。这现象许多时候是故意制造的，例如一些新闻来源往往先将“大新闻”通知通讯社、电台和电视台，这些媒介便按着该等人士的意念去制作一些节目影响观众，之后，这段新闻才在报章出现。 237

新闻制造者不但使一些事件成为新闻（相对而言，另外一些事件便会“迷失”了），他们加在新闻里的色彩也很容易被观众接受。这些色彩通常是由一个“强而有力的导言”（整段新闻的第一段，以“现场一样”的笔法总括全文的内容）所造成，如果这导言稍微有偏见成分在内，整段新闻的气氛也随之受影响，并且制造了一个框框，读者只能在这框框内去了解那事件和与它有关联的事件了。

前面用过“社会学的科学”和“社会学的法律”，在新闻方面，我们也用同样一个词：“社会学的新闻”。在社会学的新闻中，新闻的客观性会逐渐消失。新闻学一个传统的理想是客观，但正如互惠广播公司（Mutual Broadcasting）驻白宫新

闻记者波特（Forrest Boyd,1921-）对笔者所说："这些年来，客观性遭受很大的打击。"许多最有影响力的报章、社论和新闻报道的分别愈来愈含糊，一些与题目无关的思想立场，竟然可以掺在社会新闻版，甚至影评栏里。很明显，新闻制作者的能力异常巨大，如果某精英掌握了他们或他们的世界观与那精英的世界观相同，那么，传播媒介肯定会成为独裁主义的操纵工具。

最后，我们绝不能忽视电脑操纵人的能力。电脑本是中性的工具，可以有正面的用途，也可以有反面的用途。它不但对科学或商业上的工作程序很有帮助，甚至在医学上，也可以使诊症更迅速。

但另一方面，现今电脑储藏资料的本领，比过去任何人、任何政府都高，只需一按钮，一个人所有的历史资料（细微如幼稚园老师批他的学习能力和性格的评语）便轻易取得。现代人常用的电话、电报、专用电报、微波传讯系统等，非靠电脑不行，一个高效率的电脑，再加上一个传讯系统的监察器，人就不再有可躲藏的地方，个人私生活也无隐蔽余地。

238

这就如电视影响人的潜意识，社会所受到的压力愈来愈大时，后果会怎样？有什么可以使我们免受电脑的控制呢？换一个方向来说：现今的独裁主义国家，会怎样利用这高效率的电脑？

然而，问题不单限于独裁政府怎样使用电脑，也在于这些操纵的技术在我们自己国家里有什么意义。个人受控制和操纵这种现象，一定不会突然而来，而是在控制者潜在的影响下，程度一步一步地增强。当然，有些人会察觉到并且感到不安，但在这强调相对性的时代，操纵与非操纵之间的界线，他们怎样划分呢？许多满口公民自由的人，也深信国家有解决一切问题的责任，而在势不可当的压力临到之时（加上现在"人"与"非人"性质上的分别已消失了），在某些程度下不安的感觉也会被掩盖了。

但明天会怎样？以美国为例，一个独裁操纵的政府可能从行政或立法两方面而出。一个美国最高层的官员曾说过一句很智慧的话："立法上的独裁，并不比行政上的独裁好些。"我们可以补充一点：法律常变，加上法律是由法院制定的，故独裁操纵的政府也可以从司法这方面而出。最高法院对行政及司法上的行动，有最后决定权，而法律常变的观念，使司法可能逐渐变成权力的中心，我们可称

之为“至高权力的司法制”。脱离了正确的基础，法院的权力就是无限权力的工具，特别是它与霍姆斯所说的“社会中发号施令的势力”[1]连在一起时，更是如此。

控制也可能来自半官方组织（如在英国和美国曾有人建议成立一个组织对付国内动乱的威胁，便是这一类），甚至国际组织。另一个可能性，是外国的势力，就是某国针对别国的弱点，渗进“适度的”力量，形成一种操纵。

当然，别的国家的政府组织与美国不同，但所不同的都是枝节问题，对这些国家政府出现独裁操纵的可能性，根本没有影响。那赋予人符合圣经真理的自由的基督教思想渐被忘却，具操纵性质的独裁主义便乘虚而入，占据人类思想的真空。

239

基督教中心的信息，是人类借着基督的工作，可以来到上帝的面前。这信息也有一些副产品，其中之一是独特而充分的自由，任何高举圣经的基督教的国家，都能够享受到这些自由，但当这些自由与基督教信仰分离，便会变成引致动乱的破坏力量。这情形一旦出现（就如今天的境况），便如赫弗尔（Eric Hoffer，1902–1983）所说的，“自由毁灭了秩序后，人对秩序的渴求会毁灭自由。”

至此，我们可以知道，左派、右派根本没有分别，只是通往同一目的地的两条路而已；独裁政府是左派还是右派，没有什么关系，因为结果一样。精英主义或独裁主义会逐渐给社会强加一些形式，使社会不会有动乱出现。为着个人的安定和富足，为着人的冷漠，为着渴求得到秩序以保障某些政制的功能、商业活动和日常生活，大部分人都会接受这些形式，这情况与奥古斯都时代的罗马无异。

---

① 参本书第184页。

十三　选　择

巨大的压力正影响着没有绝对、只求个人安定富足的人。这些压力渐渐使现代人接受具有操纵力量的独裁政府。很不幸，许多这一类的压力现正紧逼着我们。

241

经济崩溃　现代社会因未能找到解决通货膨胀而不造成经济衰退的方法，正受到经济崩溃的威胁。因通货膨胀而实行管制措施，由此带来经济衰退，到最后要放宽管制，结果加速了通胀。可是从政治方面来看，大部分人都受到"愈来愈富裕"的理想所左右时，是不容易或甚至不可能面对经济衰退的危险的。于是，每一次经济衰退，都招致下一次更严重的通货膨胀。到了某一程度时，经济崩溃似乎无可避免。

我总不能忘记那件令人不安的类似事件：德国人在希特勒上台前，对魏玛共和政府（Weimar Republic）失去信心，也是由于使人无法忍受的通货膨胀。历史显示出，当经济崩溃到了某一程度时，人民就不再关心个人自由，转而愿意接受军法统治了。如果许多人都以个人安定和富足作为主要价值时，危险就大得多了。

战争或是严重的战争威胁——特别是扩张主义者、帝国主义者、"华约"国家及"北约"国家之间的战争。库克（Alistair Cooke，1908-）1973年在《美国》（*America*）一书里说得好："现今'华约'和'北约'国家斗争最强烈的关键乃是美国文化的质素及持久力。"我只想补充一点：不单美国，一般西方国家也

242

都包括在内。如果西方国家一切以基督教为基础的自由都丧失了，还能与极权国家抗衡吗？很明显，这与第一点有关——西方国家经济崩溃的可能。

"华约"国家所施加的压力，可来自几方面的任何一面，或者是几方面齐来。在军事上，东方强国以世界某处发生危机为借口，向军力较弱的西方国家施加压力；在经济上，使西方经济崩溃；在政治上，由旧路线的政党接管南欧国家。后者可能公开地联合苏联和它的军力突然来到，或者又会狡猾地渗透进来，表面上做得合理，直至危机出现或"摊牌"的时候，就会显出本来面目。我们应该注意到这些国家从未有过任何圣经的基础，不像北欧国家在"宗教改革"之后有圣经的基础。前者的自由是外来的，不是土生的。

在这乱世，战争特别是原子战争的威胁，会使那些只要求个人安定和富足的人，甘愿接受任何可以除去战争威胁的极权政府，尤其是当这种极权政体得到政权后，表面上还保留着立宪的形式（好像奥古斯都在古罗马所行一样）。对这个大多数人都不相信上帝存在、只相信自己存在、能以知觉看着日落和飞鸟的世代，原子弹是一种特殊的威胁。

舒特（Nevil Shute，1899–1960）的小说《在沙滩上》（*On the Beach*,1952）写得很恰当。在这本书里，他假想原子弹落下了，无人生还的情景，在城市里，灯仍亮了好些时候，但却空无一人。不久之前，人还以为火星上有有智慧的生命。有人说，当查理·卓别林（Charlie Chaplin）听闻火星上没有有智慧的生物时，便以哲学家的口吻严肃地说："我是孤单的。"对那些以人类肉身生存为最终目标的思想家来说，原子弹会带来一股特殊的压力，迫使人们几乎要放弃一切，希望稍稍减低战争的威胁。

243 **暴力的混乱**——特别是无故的或政治的暴力和不分青红皂白的恐怖主义。无论在个别国家或在世界上，政治恐怖的流行已成为这个时代的常见现象之一，无故的和不分青红皂白的恐怖主义，更加骇人。此外，有迹象显示世界各地的恐怖组织，在某方面已建立起他们的力量。我们前面已提过，当人们面对恐怖威胁的时候，会宁愿放弃自由。

全球财富彻底再分配 把全球财富重新分配，将带来两件事，第一，对那些抱着"愈来愈富裕"观念的人或国家来说，他们的丰裕和繁荣将遭受消灭。近

代历史告诉我们，当国家或国民的经济增长受到威胁时，就很容易改变他们对别国或别人的原则。第二是世界将有一次权力的再分配。在财富与权力作螺旋式的下降时，一个有势力的专制政府可能很受欢迎，因为他们希望这样的政府会用某些方法减轻因繁荣和世界权力降低而造成的不良后果。

世界粮食及其他资源之逐渐短缺 这方面愈来愈受关注是很正常的。基督教的精神在曾经流行过的国家不再存在，结果我们可以看到，不但自己国家内有改变，对别的国家的同情，也有改变。现在剩下来的不再是同情，而只是利用。过去的虽不怎么完全，但正来的却是毫不掩饰的实用主义（pragmatism），一步一步地把过去不完全的同情都取代了。粮食愈来愈短缺，很易造成一种压力，令人们愿意接纳认为可赖以解决这问题的极权主义。如果人的生活愈来愈没有保障时，贪婪——不惜以任何代价取得个人安定与富足为目的——也愈来愈严重。

如果这些压力真的继续增大（这是有可能的），你以为或老或少的人，届时会不会以他们的安定与富足为代价，起来保卫自由和个人？那些没有宗教改革基础的国家，会首先向极权主义低头，现时亚洲和非洲国家已越来越多走上这条路，而以往常以现代人自居的西方人，不明白有序的自由不是一条什么神妙的公式，可以放诸四海皆准，他们反以为人类到1950年代的某个时候已进步到相当程度，民主可以由外面移植入任何地方。他们有意不理会有序的自由是来自基督教，他们不明白，自由是不能与它的根源分开的。

如果这些外表的形式如民主，加在一个从未产生过有序的自由的世界观上，当压力增加时，人们便会受不了的。报章上的报道提醒我们，许多国家尤其那些由外面输入民主，或是由上而下推行民主的国家，极权主义会渐渐得势。这样的国家不胜枚举。

244

日本最大的科技研究机构野村研究所（Nomuro Research Institute）所长德山次郎（Jiro Tokuyama）在《新闻周刊》的一篇文章中说，“西方的宗教是建基于信仰一位永恒绝对的上帝，这样的一位上帝我们日本人是不会感受得到的，我们所相信的是，真理是按着时间形势而改变的。”德山深深了解，一个民族的世界观能决定他们个人的道德观念和社会模式。

再者，这些没有基督教作为民主基础的国家在国际组织中成为大多数时，我

们如果以为他们的表现不会像他们在自己国家里那样，就真愚不可及。他们甚至可以非法推翻某些组织的规章。这不单指联合国，更指其他类似的组织。我们可以预见在政治风暴中，这些大多数国家会专横无忌。

容我再加一句话，受过宗教改革洗礼的国家里，个人自由亦非万能灵药。当基督教信仰基础被人淡忘时，自由亦随之在这些国家里解体。体制脱离了根源，很难会持续下去，不论哪一个政党当选，结果仍然会一样。当原则没有了，余下的只有务求达到目的，不择手段的权术。

从前以基督教为基础的国家的领袖现在大都变成了“现代”人。幸而还有些许明显的例外，可是他们毕竟是属于例外。努力争取自主（即脱离上帝和他在圣经的教训，以及他借着基督给予我们的启示）这种思想风气同样影响着政治领袖、大学教授和一般人。这些领袖大部分都以“合”（synthesis）来看问题，而不是以固定的标准和绝对标准来看，[①]这点可从他们对内对外的政策中反映出来。

“合”的观点在铁幕两边都赢得人心：人民看不见绝对的固定的是非标准，无论内政或外政，无论处理公事或个人道德，是非混杂，尤以那些故意放弃基督教信仰基础而趋向以逻辑推理找结论的知识分子为甚，那些不经分析而接受这种思想的人也是这样。不计是非曲直、但求有效地达到目的的“实用主义”正大行其道；在外交或内政方面，不惜任何代价但求能够维持个人现时的安定与富足的保护主义，也极易为人所接受。西方思想日趋没落，绝对的原则已没有任何意义，即使有，也是微不足道。

245

还有一个令人遗憾的回忆，一定要在这里讲一讲，就是1938年9月30日英国首相张伯伦（Neville Chamberlain）不惜以牺牲捷克及所招致的恶果为代价，与希特勒签署《慕尼黑协定》(*Munich Pact*)，妄想借此得保“我们这代之和平”。[②]“丘吉尔（Winston Churchill,1874–1965）于《慕尼黑协定》签署后在下议院所说的话很有预言性：“人民应该明白，我们促成了一场未经战争的败仗，……人民应

① 参看本书第185页。

② 1938年9月30日张伯伦签署《慕尼黑协定》后返国向群众发表演说，宣称这协定会带来“我们这代之和平”（peace in our time），结果纳粹德国不但“堂堂正正”地吞并了捷克部分土地，后来还吞并了整个捷克。

该知道我们经过了历史上的一个最可怕的里程，……而那些骇人的字眼、已一度责难西方民主政体：‘你被称在天平里显出你的亏欠。’[1]还有，不要以为现在事情已经过去，现在才是开始算账的时候。这是第一口苦杯，以后还要不断地喝下去，除非彻底恢复道德和军事的力量，重新振作、和往时一样坚持自由之立场。”

很不幸，战争危机过后，再没有这样有先见之明的领袖提醒西方人：卫道之战已从另一方式败阵下来。战后，五万哥萨克人（Cos sacks）被强迫返回苏联，结果遭杀戮或监禁。在《古拉格群岛》一书中，索尔仁尼琴问：“有什么军事或政治理由，促使数以万计的人惨遭毒手呢?”在另一部著作中，索尔仁尼琴说，有一百五十万不愿返回苏联的苏联公民，被威逼遣送遭杀害。伯特尔（Nicholas Bethell,1938-）写的《最后秘密》（*The Last Secret*，1974）一书中，讲一个负责监督哥萨克人移交手续的英国高级军官，有一次曾对伯特尔说：“我们对这些可怜的人无能为力，只从他们的命运得到一些教训。”

246

但过后的岁月，看不出这个教训为人所铭记。没有是非的基础，只有从何得来的概念、实用主义、功利主义，不论在国内事务或外交上，只要目前得到安定和富足，就不惜牺牲一切。脆弱的人文主义理想在我们这一代或下一代都不足够。还记得第一章所说的罗马时代那一座桥吗？当人走过时，桥可以承受人的重量，却不能抵受货车的重量。一旦经济进一步衰退，一旦失去个人安定与富足的恐惧增加，一旦战争或战争的威胁加剧，一旦暴力与恐怖主义扩散，一旦粮食或世界其他资源变得更短缺，这些情况都肯定会发生的，厄运定会加速临到那只求个人安定与富足的人，他们的美梦便会压得粉碎，如同一道小桥被一辆六轮大卡车压垮了一样。

历史巨轮会不断运动，目前，似乎只有两种解决办法：一是实施高压管制，一是在我们的社会里，再一次肯定那能赋予人民自由而不致引起混乱的基础，那就是上帝在圣经中和透过耶稣基督的启示。我们在上几章已见到强制秩序的真面目，与其消极地表示屈服，不如认真考虑第二个选择。

基督教价值并非一种超级的实用主义，只是达到某种目的的手段。圣经的信

---

① 丘吉尔这句话，是引自旧约《但以理书》五章二十七节。

息是真理，基督教的价值在于人肯委身真理。基督教价值的内涵是，任何一件事物都不是非人格性的因素加上时间再加上机缘的结果，而是在其中有一位永恒而有位格的上帝，他才是宇宙这“时空连续区”（space-time continuum）的创造者。不要忘记，现代科学的创始者是以这个信念为基础的。基督教的价值也在于人接受耶稣基督作救主，在上帝的启示下生活。这样才有道德、价值和意义，包括人的意义，而非统计学上的平均数字。基督教价值并不脱离理性，它能使一切知识和生命统一。选择这种价值其实即是个人以这种价值为基础，又进而影响大众。这样的基督徒无须占大多数，就足以对社会产生这样的影响。

247

约在公元60年，一个懂得当时希腊及罗马思想的犹太基督徒，写了一封信给住在罗马的人。在此之前，他在雅典的马尔斯山（Mars Hill）上也曾向希腊的思想家讲过同样的话。他演说的地点是雅典思想界人士聚集讨论的地方，那里上面是山上城堡（Acropolis），下面是市集。这地方现在可见的一块碑，说明这个历史的遗迹，也让我们读到昔日他在那里用当时通用的希腊话所发表的演说。他在雅典演说时，常常被人干扰，但从他给罗马人的信里，我们今日仍可以听到他昔日向思想界人士所说的话。

他说希腊和罗马的世界观加起来，亦不足以解答宇宙的产生和它的形态及人类的独特性等所引起的问题。他说人类该受审判，因为他们明知自己没有完满的答案可以解答宇宙和人类存在的问题，而那真正的答案，他们又拒绝，而且还施以压制。下面我引述的是他信中的一段话：“原来上帝的愤怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。上帝的事情，人所能知道的，原显明在人心里（那是与非人相反的人的独特性），因为上帝已经给他们显明。自从造天地以来，上帝的永能和神性，是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物（即宇宙的存在和它的形态），就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗1∶18-20）

在这里他说，宇宙和它的形态以及人的独特性都同样说明圣经所说的真理，不过圣经说得较详细罢了。这样，上帝并不是缄默地存在，而是借着圣经及基督，向人显明。这就是以圣经为依归的宗教改革的基础。这个信息说明人可以因着基督的死回到上帝那里去。不单这样，随之而来的还有许多其他实在的好处，

包括建筑在更合乎圣经的基督教上的文化与社会的自由和形态。由此所得的自由是极具力量的，而这种自由是圣经所讲的那一种，因此便不会带来混乱。这正是值得我们对将来寄予厚望的地方。人若不是得着这种自由，就只好受制于高压管治了。

正如我在第一章所说的，人惯于根据自己的世界观行事，虽然人自己未必能察觉到。所以要紧的是要把握正确的世界观，然后根据这种世界观行事。正确的世界观能给予人类这世界的真谛。 248

以下文字主要是对当代人说的。第一，我们要谨记现代人文主义思想的标志是什么，这标志是二分法的采用：把对意义和价值的乐观从理性的范畴中割离。这种分割一旦被接受，个人在非理性的范围内的一切都是偶然的。现代人文主义思想形态的标志就是这种“存在方法论” (existential methodology)。

生活在当代，我们也切勿掉进自己那套的存在方法论里。假如我们死抱着圣经中的价值体系、意义体系和宗教事物，却贬低圣经所肯定的宇宙观、历史观和具体的道德规范，那么我们就已掉进了存在方法论的窠臼里。又假如把圣经所说的宇宙观、历史观和道德绝对规范等放进以文化为出发点的领域时，也是实行着自己一套的存在方法论。尤其在此支离破碎的年代，如果我们本身带上了这一代的标志，便无法在这个历史时刻里负起时代呼声的任务。如果我们把圣经打上存在方法论的烙印，我们在这时代和文化中便起不了“盐”的作用。我们带着存在方法论的标记，就没有真正的绝对来改善或审订文化、国家和社会。

本书及它的一辑专题记录片的题目是“*How Should We Then Live?*” (编按：中译作《前车可鉴》)，是采自旧约《以西结书》三十三章一至十一及十九节之经文。题目就在第十节：“我们怎能存活呢?” (How should we then live?)

耶和华的话临到我说：人子啊，你要告诉本国的子民说：我使刀剑临到那一国，那一国的民从他们中间选立一人为守望的，他见刀剑临到那地，若吹角，警戒众民，凡听见角声不受警戒的，刀剑若来除灭了他，他的罪就必归到自己的头上。

> 人子啊，你要对以色列家说：你们常说，我们的过犯罪恶在我们身上，我们必因此消灭，怎能存活呢？你对他们说：主耶和华说，我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列家啊，你们转回，转回吧，离开恶道，何必死亡呢？……恶人转离他的恶，行正直与合理的事，就必因此存活。

本书的写作，是盼望这世代的人能从罪中最大的罪——身为被造者，竟以创造者自居——回转过来，也盼望这世代能离开灭亡的道路，这样就必得以存活。

年代索引

年代	历史大事		人物
313	基督徒获得宽容存活(22) 君士坦丁凯旋门(22)		
		339 - 397	米兰的安波罗修(25)
		347 - 419	耶柔米(37)
		354 - 430	奥古斯丁(25,37,46)
381	基督教成为帝国宗教(22)		
395	罗马帝国分裂为东西方(26)		
410,455	蛮族入侵(22,25)		
476	西罗马帝国灭亡(20 - 22)		
		480? - 547	本尼迪克与修道会(26)
		527 - 565	犹斯丁皇帝(26)
537	犹斯丁皇帝建造圣索菲亚大教堂(26)		
		590 - 604	教皇贵格利一世(40)
约 600	贵格利素歌(40)		
		735 - 804	约克郡的阿尔昆(38)
		751 - 768	法兰克人丕平(38)
		768 - 814	法兰克王查理曼大帝(37 - 38)
800	教皇在罗马为查理曼大帝加冕(38)		
805	亚琛的巴拉丁礼拜堂(38)		
800 - 1000	拜占庭艺术巅峰时期(26)		
1000 年代	"神的调停"运动(45)		
		1048 - 1122	奥玛开俨(123)
1066	诺曼人入侵英格兰(41)		
1000 - 1100 年代	中古时代经济发展蓬勃(45) 罗马式的建筑(40)		
1095 - 1204	十字军东征时代(45)		
		1115	沙特尔大教堂主教伊伏(St. Ivo of Chartres)去世(37,41)
		约 1115 - 1180	索尔兹巴立的约翰(30)
		约 1119 - 1170	柏克特(30)
1100 - 1300	吟游诗人与"旧艺术"(40) 教皇权力巅峰时代(34) 敬拜马利亚之风盛行(42) 攻击教皇挥霍无度的著作《银马克福音》(30)		
1140 - 1250	哥特式建筑:苏格院长与丹尼斯修道院[1140]以及沙脱尔大教堂[1194](41)		
		约 1175 - 1253	格罗撒提斯特(124)
		约 1181 - 1226	法兰西斯(30)
		1214 - 1294	罗哲·培根(124)
		1225 - 1274	阿奎那(37,46 - 51)
1200 年代	大学纷纷成立(45)		
		1240 - 1302	乔托的老师契马布耶(51)
1263	教皇乌耳班四世禁止大学讲授亚里士多德学说(46)		
1250 - 1450	国会式的议会(34) 后期哥特式及佛罗伦萨哥特式建筑(41) 在法国及意大利兴起之"新艺术"(40)		

年代	历史大事		人物
		1265 - 1321	但丁(52)
		约 1267 - 1337	乔托(51 - 52)
1300 - 21	但丁的《神曲》(52)		
1304	乔托的《最后审判》(51)		
		1304 - 1374	佩脱拉克(54)
		约 1304 - 1377	马舒(40)
		1313 - 1375	薄伽丘(54)
		约 1320 - 1384	威克里夫(50,73 - 74,89)
		1325 - 1397	兰迪尼(40)
1338 - 39	罗伦萨提的《好坏政府的讽喻》(33 - 34)		
约 1340	佩脱拉克攀登普罗旺斯山(56)		
约 1350	薄伽丘的《十日谈》(54)		
		1369 - 1415	胡司(50,73 - 74,89)
		1377 - 1446	布内勒斯琪(56)
1378 - 1417	大决裂:反对教皇一人独裁制度与大公议会运动(34)		
		1378 - 1455	基柏提(42,56)
1380	威克里夫英文译本"新约圣经"问世(50)		
1415	胡司被出卖遭火刑(74)		
		1389 - 1464	美迪奇(66)
1375 - 1406 - 1444	萨路他提和布伦尼成为佛罗伦斯市书记官(54)		
		约 1400 - 1474	杜飞(56)
		1401 - 1428	马萨乔(58 - 60)
		1404 - 1472	艾尔伯提与透视法(56 - 58)
		1409 - 1457	瓦喇与他的语言学(75)
1424 - 25	挂在圣衣会教堂马萨乔的画《亚当与夏娃》(60)		
1425 - 52	基柏提建造佛罗伦萨大教堂洗礼堂的东门(42)		
1432	凡·艾克的《崇拜羔羊》(60)		
1434	布内勒斯琪建成圣罗伦佐大教堂的圆顶(56)		
约 1436	凡·艾克的《圣母和罗林大法官》(60)		
1439	佛罗伦萨教会会议(54)		
		1444 - 1510	包提柴里(72)
约 1450	富凯的《红处女》(65)		
		1450 - 1521	德普瑞(62)
		1452 - 1519	达·芬奇(56,68,72)
1453	君士坦丁堡为土耳其人所攻陷(54,68)		
		约 1466 - 1536	伊拉斯谟(76)
1469 - 92	伟大者罗伦佐(72)新柏拉图主义者弗西挪(68)		
		1469 - 1527	马基雅维里(104)
		1471 - 1528	杜勒耳(86 - 89)

年代	历史大事		人物
		1475 - 1543	哥白尼(123)
		1475 - 1564	米开朗琪罗(65 - 66,76)
		1483 - 1520	拉斐尔(46,76,90)
		1483 - 1546	马丁·路德(74)
		1489 - 1565	法雷尔(76)
1494 - 1498	风靡一时的萨沃那·罗拉的言论(74)		
		1494 - 1547	法王法兰西斯一世(72)
		1500 - 1571	彻利尼(58)
1501	柏特鲁契在威尼斯以活版方法印制乐谱(62)		
1504	米开朗琪罗的"大卫"像(65 - 66)		
		1509 - 1564	加尔文(74,124)
1510	拉斐尔的《雅典学院》(46,68,76)		
		1511 - 1574	瓦萨里的"画家、雕刻家建筑师的生活"(60)
约 1513	马基雅维里的《王者论》(106)		
		1514 - 1564	维萨尼(123,124)
1516	伊拉斯姆的希腊文"新约圣经"(76)		
1517	马丁路德的《九十五条》(74)		
1519 - 1536	米开朗琪罗的《被掳者》(65)		
		1519 - 1605	伯撒(82)
1523	慈运理在苏黎世的改教(75)		
1534	亨利八世与英国改教(75)		
1536	加尔文的《基督教要义》(75,124)		
1543	哥白尼的《天体的运行》(124) 维萨尼的《人体的结构》(124)		
		1546 - 1601	布拉赫(125)
		1561 - 1626	弗兰西斯·培根(125,127)
		1564 - 1642	伽利略(124)
1564	加尔文逝世(74) 米开朗琪罗逝世(65) 伽利略诞生(124) 伯撒继续加尔文的改教事工(82)		
		1571 - 1630	开普勒(127)
		1583 - 1625	基朋斯(85)
		1585 - 1672	舒茨(84)
		1596 - 1650	笛卡尔(130)
		1600 - 1661	卢塞福(102)
		1606 - 1669	伦勃朗(90)
1620	弗兰西斯·培根的"新体制"(127)		
		1623 - 1662	帕斯卡(128)
		1627 - 1691	波义尔(130)
		1632 - 1704	洛克(103)
1632	伽利略遭异端裁判所迫害(124)		
1633	伦勃朗的《举起十字架》(90)		
1637	笛卡尔的《方法论》(130,146)		
		1637 - 1707	巴克斯泰乌德(84)
		1642 - 1727	牛顿(127)
1644	卢塞福的《法律是王》(102)		
1643 - 1647	《威斯敏斯特信条》(78)		

年代	历史大事		人物
1648	帕斯卡与气压计(128)		
1651	霍布斯的"巨兽"(130)		
1662	伦敦皇家大自然知识促进会(130)		
		1685 – 1750	巴赫(84)
		1685 – 1759	亨德尔(84)
1687	牛顿之《自然哲学的数学原理》(127)		
1688	英国的不流血革命(113)		
		1689 – 1702	英皇威廉三世(113)
1690	洛克的《论人类悟性》(103)		
		1694 – 1778	伏尔泰(113)
		1703 – 1791	约翰·卫斯理(110)
		1711 – 1776	休谟(149)
		1712 – 1778	卢梭(147)
		1714 – 1770	怀特菲尔德(112)
		1723 – 1794	韦特斯普恩(103)
		1724 – 1804	康德(154)
		1729 – 1781	莱辛(150)
1733 – 1734	伏尔泰的《英国通讯》(113)		
		1740 – 1814	德沙(154)
1741	亨德尔的神曲《弥赛亚》(85)		
1730 – 1770 年代	英国及美国的宗教觉醒运动(111 – 112)		
	启蒙运动(113)		
		1743 – 1826	杰弗逊(104)
		1748 – 1832	边沁与功利主义(108)
		1749 – 1832	歌德(150)
1755	里斯本大地震与伏尔泰的诗(115)		
		1758 – 1794	罗伯斯庇尔(116)
		1759 – 1833	威伯福斯(111)
1762	卢梭的《民约论》(148)		
		1769 – 1821	拿破仑(114)
		1770 – 1827	贝多芬(150,188)
		1770 – 1831	黑格尔(155 – 156)
		1770 – 1850	华兹华斯(150)
1776	独立宣言(103,115)		
	吉本的《罗马帝国衰亡史》(222)		
1750 – 1850	英国早期工业革命(107)		
		1780 – 1845	傅莱(110)
1781	康德的《纯粹理性批判》(154)		
1787	美国制定宪法(104)		
1789 – 1792	法国大革命(113 – 116)		
1789	《人权宣言》(115)		
		1791 – 1867	法拉第(130)
1792	第二次法国大革命(115)		
	法国更改历法(115)		
1792 – 1794	恐怖时代(114)		
1794	康多塞的《人类思想发展史图览》(114)		
1798	马尔萨斯的《人口论》(108)		
		1798 – 1857	孔德(194)

年代	历史大事		人物
1799 - 1815	拿破仑:由军官到独裁统治者(114 - 116)		
1800	美国改革宗长老会制裁贩奴者(111)		
		1801 - 1855	沙夫茨伯里(110)
		1804 - 1872	费尔巴哈(140)
1807	英国禁止贩卖奴隶(111)		
		1807 - 1882	加里波第(116)
		1809 - 1882	达尔文(141)
		1813 - 1855	克尔凯郭尔(156)
		1813 - 1883	华格纳(140,188)
1817	李嘉图的《政治经济及税制法》(108)		
		1818 - 1883	马克思(122)
		1820 - 1903	斯宾塞(142)
		1822 - 1895	巴斯德(159)
		1825 - 1895	托马斯·赫胥黎(142)
1830 - 1833	莱伊尔的《地质学原理》(141)		
		1831 - 1879	麦克斯韦(130)
1833 - 1834	英国废止蓄奴制度(111)		
		1839 - 1906	塞尚(178)
1840 年代	爱尔兰马铃薯失收与查理·德勒韦恩的赈灾政策(108)		
		1840 - 1926	莫奈(172,195)
		1841 - 1935	小霍姆斯(212)
		1844 - 1900	尼采(172)
1848	马克思与恩格斯的《共产党宣言》(122)		
		1848 - 1903	高更(152,178)
1855	毕赫内尔的《力与物质》(140)		
		1856 - 1939	弗洛伊德(223)
1859	达尔文的《物种起源》(141) 狄更斯的《双城记》(113)		
1860	白克哈特的《意大利文艺复兴文明》(92)		
		1862 - 1918	德彪西(191)
		1866 - 1944	康丁斯基(180)
		1870 - 1924	列宁(119)
1872	巴杰特的《物理学与政治》(142)		
		1872 - 1970	罗素(159)
		1874 - 1951	荀白克(188)
		1874 - 1965	邱吉尔(245)
		1879 - 1953	斯大林(122)
		1879 - 1955	爱因斯坦(132)
1881	小霍姆斯的《习惯法》(212)		
		1881 - 1973	毕加索(180)
		1883 - 1945	魏本(190)
		1883 - 1969	雅思贝尔斯(162)
		1886 - 1965	田立克(172)
		1886 - 1968	巴特(168)
		1888 - 1965	艾略特(193)
		1889 - 1945	希特勒(106)
		1889 - 1976	海德格尔(162)

年代	历史大事		人物
		1894 - 1963	奥尔德斯·赫胥黎(163)
		1898 - 1979	马尔库塞(204)
1899	赫克尔的《十九世纪末宇宙待解的问题》(140)		
		1899 - 1963	刘易斯(232)
		1901 -	马尔罗(165)
		1904 -	达利(166)
		1904 -	斯金纳(223)
		1905 - 1980	萨特(138,161)
1905	爱因斯坦的《相对论》(132,192)		
	罗勃的壁画《公正将国家提升》(100)		
1906	史怀哲的《历史性的耶稣的探索》(169)		
1906 - 1907	毕加索的《亚维农的姑娘们》(182)		
1912	杜尚的《下着楼梯的裸女》(187)		
		1912 -	凯基(190)
		1913 - 1960	卡缪(161)
1914 - 1918	第一次世界大战(144)		
		1915 -	瓦兹(202)
		1916 -	克里克(223,226)
1917	俄国二月及十月革命(119 - 120)		
		1917 -	索尔仁尼琴(207)
1919	巴特的《罗马书注释》(168)		
1922	艾略特的《荒原》(193)		
1926	怀德海的《科学与现代世界》(125)		
		1926 -	金斯伯格(202)
1922 - 1943	意大利的墨索里尼与法西斯主义(106)		
1927	海森堡的"测不准原理"(132)		
		1928 -	史陶豪森(191)
1932	奥尔德斯·赫胥黎的《美好新世界》(163)		
1933	德国希特勒及其纳粹党获得政权(144)		
1934	巴特的《巴门宣言》(168)		
1938	英首相张伯伦签订《慕尼黑协定》及宣告"我们这代之和平"(245)		
	萨特的《恶心》(197)		
1942	卡缪的《异乡人》(197)		
1945	刘易斯的《可怕的力量》(232)		
1945 - 46	纽伦堡大审讯(213)		
1947	卡缪的《瘟疫》(197)		
1948	金赛的《人类男性性行为》(219)		
1953	苏联干预东德(120)		
1958	波兰尼的《个人的认知:向后期的批判哲学进发》(194)		
1961	朱利安·赫胥黎所编的《人文主义者的架构》(164)		
1964	柏克莱城"自由发言运动"(204)		
1965	索西斯的《第七号病房》(233)		

年代	历史大事		人物
1967	披头士的唱片集《比柏沙展寂寞的心俱乐部乐队》(164)		
1968	苏联入侵捷克(120)		
1969	伍德斯托克及阿尔塔蒙特摇滚音乐节(204)		
		1970	亨特力斯去世(204-205)
1971	斯金纳的《行为主义的乌托邦》(223)		
1972	蒙诺的《机缘与必然》(232)		
1973	美国最高法院与堕胎(214) 索尔仁尼琴的《古拉格群岛》(207) 贝尔的《后期工业社会的来临》(220) 布朗努斯基的《人类的上升》(142)		
1974	《我们的后代:选择抑或机缘?》一书出版(214)		

(编者注:括号内的数字是香港宣道出版社版本图书的内文页码,已标在现版书正文侧边。)

专题索引

(编者注:条目中的页码,是本书中的边码)

主要参考书目

作为一本论及错综复杂的文化问题的书，下面的书目当然不够完善，因此，正如标题所说，这不过是主要书目，目的是向读者显示撰写本书的根据。笔者选书的原则，首先是本书直接引用的书，其次是与本书所论及的题目有关的书。由于我对"西方文化发展"这样一个大题目浸淫了多年，很多帮助我形成今日思想的书，我都记不起了，也是不可能记得起的，这一点我得承认。

书名后面括号内的数码是该书最原初面世的年份，而该年份亦是具有意义的。此外，关于各书的出版人和最近发行的年份，我都尽量罗列。

Alberti, Leone Battista. *On Painting and on Sculpture* (1435). New York: Phaidon, 1972.

Anderson, F. M., ed. *Constitutions and Other Select Documents Illustrative of the History of France*, 1789 - 1907. 2nd rev. & enl. ed. 1908. New York: Russell & Russell, 1967.

Anderson, J. N. D. *Christianity: The Witness of History*. Downers Grove, Ill.: Inter - Varsity, 1970.

Apel, Willi, ed. *Harvard Dictionary of Music*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Archimedes. *Opera* (1543).

Arp, Hans. "Für Theo Van Doesburg." *De Stijl*, January 1932.

Augustine, St. *The City of God* (413 - 426). 2vols. New York: Dutton, 1945.

Ayer, A. J. *What I Believe*. 1966.

Bacon, Francis. *The New Organon* (1620). New York: Bobbs, 1960.

Bagehot, Walter. *Physics and Politics*. Thoughts on the Application of the Princi ples of Natural Selection and Inheritance to Political Science (1872). Lexington, Mass.: GreIntl. Pub. Ltd., 1971.

Balsdon, J. P. V. D. *Life and Leisure in Ancient Rome*. New York: McGraw - Hill, 1969.

Barth, Karl. *The Epistle to the Romans* (1919). New York: Oxford University Press, 1933.

Beauvoir, Simone de. *L'Invitée*. New York: French & European, 1943.

Bell, Daniel. *The Coming of Post - Industrial Society*. A Venture in Social Fore casting. New York: Basic Books, 1973.

Benda, Julien. *The Treason of the Intellectuals* (1928). Translated by Richard Aldington. New York: Norton, 1969.

Bernstein, Leonard. *Norton Lectures* at Harvard University, 1973.

Bethell, Nicholas. *The Last Secret*. New York: Basic Books, 1974.

Bezzant, J. S. Intellectual Objections. *Objections to Christian Belief*. Vidler, ed. 1963.

Blamires, Harry. *The Christian Mind*. New York: Seabury, 1963.

Boccaccio, Giovanni. *The Decameron* (c. 1350). Translated by Richard Aldington. New York: Doubleday, 1949.

Bonjour, E.; Offler, H. S.; and Potter, G. R. *A Short History of Switzerland*. New York: Oxford University Press, 1952.

Boorstin, Daniel. *Image*; or, *What Happened to the American Dream*. New York: Atheneum, 1962.

Borsook, Eve. *Florence*. 1973.

Boyd, Forrest. *Instant Analysis: Confessions of a White House Correspondent*. Richmond, Va.: John Knox, 1974.

Brinton, Crane, ed. *Portable Age of Reason Reader*. New York: Viking, 1956.

Bronowski, Jacob. *The Ascent of Man*. Boston: Little, Brown, 1973.

Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith*. DownersGrove, Ill.: Inter - Varsity, 1969.

Buchner, Ludwig. *Force and Matter* (1855).

Bulteau, L'Abbé. *Monographie de la Cathédrale de Chartres* (1887 - 92). Vol. I.

Burckhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860). New York: Phaidon, 1952.

Burgess, Anthony. *The Clockwork Orange*. New York: Norton, 1963.

Calvin, John. *The Institutes of the Christian Religion* (1536, 1559). Edited by John T. McNeill. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1960.

Camus, Albert. *The Stranger*. New York: Knopf, 1946.

——. *The Plague*. New York: Knopf, 1948.

Canons of the Council of Ancyra. *Sacrorum Conciliorum Nova*. Vol. 2. Edited by Mansi.

Cellini, Benvenuto. *Autobiography* (1558f.). Translated by J. Bull. Baltimore: Penguin, 1956.

Chomsky, Noam. Review of *Verbal Behavior* by B. F. Skinner. *Language* 35 (Jan. - March, 1959): 26 - 58.

Clark, Kenneth. Civilisation: *A Personal View. New York*: Harper & Row, 1969.

Condorcet, Marquis Antoine Nicolas de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* (1793 - 4). Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1955.

Constant, Pierre. *Les Hymnes et Chansons de la Révolution Francaise* (1901).

Cooke, Alistair. *Alistair Cooke's America*. New York: Knopf, 1973.

Copernicus, Nicholas. *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543). NewYork: Johnson Reprint Corp., 1973.

Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. 8 vols. Paramus, N. J.: Paulist - Newman, 1946 - 1966.

Crick, Francis. *Of Molecules and Men*. Seattle: University of Washington Press, 1967.

——. *Origins of the Genetic Code*. 1968.

——. "Why I Study Biology" *Washington University Magazine*, Spring 1971, pp. 20 - 24.

Dante, Alighieri. *La Vita Nuova* (The New Life) (1293). Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1973.

——. *The Divine Comedy* (1300 - 1320). Translated by J. B. Fletcher. New York: Columbia University Press, 1951.

Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859). New York: Oxford University Press, 1963.

——. *The Descent of Man* (1871). Philadelphia: R. West, 1902.

David, Hans T. and Mendel, Arthur, eds. *The Bach Reader*. A Life of Bach in Letters and Documents. New York: Norton, 1945.

Dickens, Charles. *American Notes* (1842). Baltimore: Penguin Books, 1972.

——. *A Tale of Two Cities* (1859). Gloucester, Mass.: Peter Smith. 1957.

Drew, Donald. *Images of Man*. Downers Grove, Ill.: Inter - Varsity, 1974.

Duncan, David B. *Picasso's Picassos*. New York: Harper & Row, 1961.

Durant, Will and Ariel. *The Age of Reason Begins*. New York: Simon & Schuster, 1961.

——. *Rousseau and Revolution*. New York: Simon & Schuster, 1967.

——. *Interpretations of Life*. New York: Simon & Schuster, 1970.

Dürer, Albrecht. *Diary* (1521). Translated by Udo Middelmann, 1975.

Eden, Murray, "Inadequacies of Neo - Darwinian Evolution As a Scientific Theory." *Mathematical Challenges to the Neo - Darwinian Interpretation of Evolution* (The Wistar Symposium Monograph No. 5, June 1967), pp. 5 - 12. "Discussion," of same, pp. 12 - 19.

——. "Heresy in the Halls of Biology - Mathematicians Question Darwin" *Scientific Research*, November 1967, pp. 59 - 66.

Eicher, D. L. *Geologic Time*. Englewood Cliffs, N: Prentice - Hall, 1968.

Einstein, Albert. "Physics and Reality." *Journal of the Franklin Institute*: 221 (March 1936): 349 - 382.

Einstein, Alfred. *Mozart, His Character, His Work*. New York: Oxford University Press, 1945.

Eliot, T. S. *The Wasteland and Other Poems*. New York: Harcourt Brace Jovano vich, 1923.

Ellul, Jacques. *The Technological Society*. New York: Knopf, 1964.

Esslin, Martin. *The Theatre of the Absurd*. New York: Doubleday, 1961.

Fichtenau, Heinrich. *The Carolingian Empire*. Atlantic Highlands, N. J.: Humani ties, 1957.

Flew, Anthony. "Must Morality Pay?" *The Listener*. 13 October 1966.

Galbraith, John Kenneth and Randhawa, M. S. *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin, 1967.

Garin, Eugenio. *Italian Humanism*. Philosophy and Civic Life in the Renaissance. Translated by P. Munz, New York: Harper & Row, 1966.

Gay, Peter, ed. *The Enlightenment*. A Comprehensive Anthology. New York: Simon & Schuster, 1973.

Gaylin, Willard. "Harvesting the Dead." *Harper's Magazine*. September 1974.

Geneva Psalter ,1562.

Gentile,Giovanni. *Leonardo da Vinci* . 1956.

Gibbon,Edward. *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776 - 1788). 6 vols. New York: Dutton,1910.

——. Autobiography. Oxford University Press.

Gierke,Otto von. *Natural Law and the Theory of Society* ,1500 - 1800. NewYork:Cambridge University Press,1934.

Gombrich,E. H. *The Story of Art* . New York:Oxford University Press,1966.

Gospel According to the Mark of Silver (12th century).

Gough,Michael. *The Origins of Christian Art* . New York:Praeger,1973.

Green,E. M. B. *Evangelism in the Early Church* . Grand Rapids:Eerdmans,1970.

Grout,Donald J. *A History of Western Music* . New York:Norton,1960.

Guinness,Os. *The Dust of Death* . Downers Grove,Ill. :Inter - Varsity,1973.

Haeckel,Ernst. *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century* (1899). Saint Clair Shores,Mich. : Scholarly Press,1900.

Harris,T. George. "All the World's a Box. An Introduction" (to B. F. Skinner). *Psychology Today* 5:3 (August 1971):33 - 35.

Hartt,Frederick. *History of Italian Renaissance Art* . New York:Abrams,1969.

Headlam,Cecil. *The Story of Chartres* . 1971.

Hegel,GeorgeW. F. *The Logic of Hegel* (1812 - 1816). New York: Oxford University Press,1892.

——. *The Phenomenology of Mind* (1807). Atlantic Highlands,N. J. :Humanities,1964.

——. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1817).

——. *Lectures on the Philosophy of History* (1822 - 3). New York:Dover,1956.

——. *Philosophy of Right* (1821). New York:Oxford University Press,1942.

Heidegger,Martin. *Being and Time* (1927). New York:Harper & Row,1962.

——. *What Is Metaphysics?* (1929).

——. *An Introduction to Metaphysics* (1953). New Haven,Conn. :Yale,1959.

——. *What Is Philosophy?* (1956). Boston:Twayne,1958.

——. *The Question of Being* (1956). Boston:Twayne,1958.

——. *Essays in Metaphysics* (1957).

——. *Discourse on Thinking* (1959). New York:Harper & Row,1966.

Heller,Erich. *The Disinherited Mind* . Chester Springs,Penna. :Dufour,1953.

Hibbert,Christopher. *Garibaldi and His Enemies* . Boston:Little,Brown,1966.

Hill,Christopher. *The Century of Revolution* ,1603 - 1714. New York:Nelson,1961.

Holmes,Oliver Wendell. *The Common Law* (1881). Boston:Little,Brown,1964.

Huizinga,Johann. *The Waning of the Middle Ages* . New York:St. Martins,1924.

——. *Erasmus of Rotterdam* (1924). New York:Doubleday,1953.

Hutchins,Farley K. *Dietrich Buxtehude* (1955).

Huxley,Aldous. *Brave New World.* New York:Harper & Row,1932.

——. *The Doors of Perception* . New York:Harper & Row,1954.

——. *Heaven and Hell* . New York: Harper & Row,1956.

Huxley,Julian,ed. *The Humanist Frame* . New York:Harper & Row,1962.

——. *The Human Crisis* . Seattle:University of Washington Press,1963.

——. *Essays of a Humanist* . New York:Harper & Row,1964.

Huxley,T. H. *Science and Hebrew Tradition* . Vol. 4 of *Collected Essays* (1902). Westport,Conn. :Greenwood,1969.

Jaki,Stanley L. *Science and Creation:From Eternal Cycles to an Oscillating Universe* . New York:N. Watson,1974.

Jaspers,Karl. *Man in the Modern Age* . New York:Doubleday,1957.

——. *Nietzsche* . Tucson:University of Arizona Press,1965.

——. *The Origin and Goal of History* : Translated by Michael Bullock. New Haven,Conn. :Yale University Press, 1953.

——. *Philosophical Faith and Revelation* . 1967.

——. *Philosophy* . Translated by E. B. Ashton. 3 vols. Chicago:University of Chicago Press,1969 - 1970.

——. *Reason and Existenz*. Translated from German by William Earle. New York: Farrar Straus and Giroux. 1956.

Jones, Alun and Bodmer, Walter F. *Our Future Inheritance: Choice or Chance*? New York: Oxford University Press, 1974

Kandinsky, Wassily. "About the Question of Form." *The Blue Rider* (1912).

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (1781). New York: Dutton, 1934.

——. *Critique of Practical Reason* (1788). New York: Bobbs, 1956.

——. *Critique of Judgement* (1790). New York: Oxford University Press, 1952.

——. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Present Itself As a Science*. New York: Barnes & Noble, 1953.

——. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. New York: Harper & Row, 1934.

Katzenellenbogen, Adolf. *The Sculptural Programs of Chartres Cathedral*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1959.

Kaufmann, Walter. Hegel: *Reinterpretation, Texts, and Commentary*. New York: Doubleday, 1965.

Khayyam, Omar. *Rubaiyat of Omar Khayyam*. Translated by Edward Fitzgerald. New York: Doubleday, 1930.

Kierkegaard, Søren. *Either/Or* (1843). Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1959.

——. *Fear and Trembling* (1843), and *The Sickness Unto Death* (1849). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974.

——. *Philosophical Fragments* (1846). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1974.

——. *Concluding Unscientific Postscript* (1846). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1941.

——. *Purity of Heart* (1847). New York: Harper & Row, 1956.

——. *Christian Discourses*, and *Lilies of the Field*, and *Birds of the Air*, and *Three Discourses at the Communion on Fridays*. New York: Oxford University Press, 1939.

——. *Training in Christianity* (1848). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1944.

Kinsey, Alfred. *Sexual Behavior of the Human Male*. Philadelphia: Saunders, 1948.

——. *Sexual Behavior of the Human Female*. Philadelphia: Saunders, 1953.

Klee, Paul. *Creative Confession* (1920).

Koestler, Arthur. *Darkness at Noon*. New York: Macmillan, 1941.

——. *The Ghost in the Machine*. New York: Macmillan, 1968.

——. "Is Man's Brain an Evolutionary Mistake?" *Horizon* X:2 (Spring 1968): 34 – 43.

Kristeller, P. O. "Thomism and the Italian Thought of the Renaissance." *Medieval Aspects of Renaissance Learning*, 1974, pp. 27 – 91.

Kunzle, David. *The History of the Comic Strip*: Vol. I: *The Early Comic Strip: Picture Stories & Narrative Strips in the European Broadsheet*, ca. 1450 – 1826. Berkeley: University of California Press, 1973.

Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. New York: Harper & Row, 1953.

Leach, Edmund. *Review in New York Review of Books*, 3 February 1966, pp. 13, 14.

Lefebvre, Georges. *The French Revolution*. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1962 – 64.

Leff, Gordon. *Medieval Thought*: *St. Augustine to Ockham*. Santa Fe, N. M.: Gannon, 1958.

Lenin, V. I. and Marx, Karl. *Civil War in France: The Paris Commune* (1917). New York: International Publishing Co., 1968.

Leonardo da Vinci: A Definitive Study. New York: Reynal & Company, 1963.

Lewis, C. S. *That Hideous Strength*. New York: Collier, 1945.

——. *The Discarded Image*. New York: Cambridge University Press, 1964.

Locke, John. *Essay Concerning Human Understanding* (1690). Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1973.

Luther, Martin. *Ninety – Five Theses* (1517). Philadelphia: Fortress, 1957.

——. *Luther's Primary Works* (1896).

——. German translation of the Bible (1534).

Lyell; Charles. *Principles of Geology* (1830 – 33). 3 vols. New York: Hafner Service, 1970.

MacKay: Donald. *The Clockwork Image*. Downers Grove: Ill.: Inter – Varsity, 1974,

Macquarrie, John. "History and the Christ of Faith." *The Listener*, 12 April 1962.

McCurdy: Edward: ed. *Notebooks of Leonardo Da Vinci* (1923). New York:
Tudor, 1954.

McManners, John. *The French Revolution and the Church*. New York: Harper & Row, 1969.

McNeill, William H. *A World History*. New York: Oxford University Press, 1971.

Machen, J. Gresham. *Christianity and Culture* (1912). Republished 1969 by L'Abri Fellowship, Huemoz, Switzerland.

Machiavelli, Niccolo. *The Prince* (1513). New York: Penguin, 1961.

——. *The Discourses of Niccolo Machiavelli* (1517). 2 vols. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1950.

Machlis, Joseph. *Introduction to Contemporary Music*. New York: Norton, 1961.

Malraux, André. *The Voices of Silence*. New York: Doubleday, 1953.

Malthus, Thomas R. *Population: The First Essay* (1798). Ann Arbor: Mich.: University of Michigan Press, 1959.

Manetti, Antonio di Tuccio. *Vita di Filippo di ser Brunellesco* (15th century).

Manuel, Frank E. *The Prophets of Paris*. Boston: Harvard University Press, 1962.

Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

——. *A Critique of Pure Tolerance*. 1969.

Markham, Felix. *Napoleon*. New York: Mentor Books. Imprint New AmericanLibrary, 1963.

Marx, Karl and Engels: Friedrich. *The Manifesto of the Communist Party* (1848).
San Francisco, Calif.: China Books, 1965.

Middelmann, Udo. Pro – Existence. Downers Grove, Illinois: Inter – Varsity, 1974.

Moeller, Bernd. *Imperial Cities and the Reformation*. Philadelphia: Fortress, 1972.

Molapoli, Bruno. *Florence*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1972.

Monod, Jacques. *Chance and Necessity*. New York: Knopf, 1971.

Muggeridge: Malcolm. *The Thirties*. 1940.

Muller, Herbert. *The Uses of the Past*. New York: New American Library, 1954.

Needham, Joseph. *The Grand Titration: Science & Society in East and West*.
Buffalo, N. Y.: University of Toronto Press, 1970.

Newton, Isaac. *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687). 2 vols.
1729 ed. Atlantic Highlands: N. J.: Humanities, 1968.

New Cambridge Modern History, Vol. 2: *The Reformation* (c. 1520 – 1559). New York: Cambridge University Press.

Oppenheimer, J. Robert. "On Science and Culture." *Encounter, October* 1962.

Packer, J. I. *Knowing God*. Downers Grove: Ill.: Inter – Varsity, 1973.

Panikkar, Raymond. *The Unknown Christ of Hinduism*. Atlantic Highlands: N. J.: Humanities, 1968.

Panofsky, Erwin. *Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Gloucester: Mass.: Peter
Smith, 1962.

——. *The Life and Art of Albrecht Dürer*. 2 vols. Princeton: N. J.: PrincetonUniversity Press, 1955.

Pevsner: Nikolaus. *An Outline of European Architecture*. New York: Penguin, 1960.

——. *Pioneers of Modern Design: From William Morris to Walter Gropius*.
Santa Fe, N. M.: Gannon, 1974.

Plato. *Timaeus* (c. 360 – 50 B. C.). New York: Dutton.

——. *Plato: Timaeus and Critias*. New York: Penguin, 1972.

Plumb, J. H. *England in the Eighteenth Century*. Santa Fe, N. M.: Gannon, 1950.

Plutarch. *Lives of the Noble Greeks and Romans*. New York: Dell, 1968.

Pocock, J. G. A. "Civic Humanism and Its Role in Anglo – American Thought."
Politics, Language and Time, 1973, pp. 80 – 103.

Polanyi, Michael. *Personal Knowledge: Towards a Post – Critical Philosophy*.
Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Pound, Roscoe. *Jurisprudence*. Vol. 1, St. Paul, Minn.: West Pub., 1959.

Read, Herbert. *The Contrary Experience*. New York: Horizon, 1974.

——. *The Philosophy of Modern Art*. Folcroft, Penna.: Folcroft, 1973.

Ricardo, David. *Principles of Political Economy and Taxation* (1817). New York: Dutton, 1933.

Richardson, Alan. "When Is a Word an Event?" *The Listener*, 3 June 1965.

Rivier, Louis. *Le Peintrè Paul Robert* (1930).

Rookmaaker, H. R. *Art and the Public Today* (1968).

——. *Modern Art and the Death of a Culture*. Downers Grove, Ill.: Inter - Varsity, 1970.

——. *Synthetist Art Theories. The Ideas on Art of Gauguin and His Circle* (1959). Republished under the title *Gauguin and Nineteenth Century Art Theory*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1972.

Rousseau, Jean - Jacques. *The Social Contract* (1762). New York: Oxford University Press, 1972.

——. *Politics and the Arts; Letter to M. d'Alembert on the Theatre* (1758). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1968.

——. *Emile* (1762). New York: Larousse, 1962.

——. *Confessions* (1766 - 70). New York: French & European, 1782.

Rutherford, Samuel. *Lex Rex* (1644). (In *The Presbyterian Armoury* 1843.)

Sade, Marquis de. *La Nouvelle Justine* (1791 - 1797). New York: French & European, 1960.

Sartre, Jean - Paul. *Nausea*. New York: French & European, 1938.

——. *Existentialisme Est un Humanisme*. New York: French & European, 1947.

Scholes, Percy. *The Oxford Companion to Music* (1938). New York: Oxford University Press, 1970.

Schweitzer, Albert. *The Quest for the Historical Jesus* (1906). New York: Macmillan, 1968.

——. *J. S. Bach*. New York: Macmillan, 1962.

Senghor, Léopold Ségar. *Selected Poems*. New York: Atheneum, 1964.

——. *On African Socialism*. New York: Praeger, 1964.

Seznec, Jean. *The Survival of the Pagan Gods*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1972.

Shute, Nevil. *On the Beach*. New York: Morrow, 1957.

Sire, James W. *The Universe Next Door*. Downers Grove, Ill.: Inter - Varsity, 1976.

Skinner, B. F. *Walden Two* (1948). New York: Macmillan, 1960.

——. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan, 1953.

——. *Verbal Behavior*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall, 1957.

——. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf, 1971.

Slack, Charles W. *Timothy Leary, the Madness of the Sixties and Me*. New York: Wyden, 1974.

Solzhenitsyn, Alexander. *The Gulag Archipelago* I & II. New York: Harper & Row, 1974, 1975.

——. *Communism: A Legacy of Terror*. 1975.

Southern, R. W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven, Conn.: Yale, 1953.

Spencer, Herbert. *Principles of Biology* (1864 - 1867). 2 vols.

——. *Principles of Sociology* (1880 - 1897). 3 vols. Westport, Conn.: Green - wood, 1974.

——. *Principles of Ethics* (1892 - 1893). 2 vols.

Spengler, Oswald. *The Decline of the West* (1918 - 1922). 2 vols. New York: Knopf, 1945.

Sprigge, Sylvia. *Bernard Berenson: A Biography*. Boston: Houghton Mifflin, 1960.

Strayer, J. R.; Gatzke, H. W.; Harbison, E. H.; Dunbauh, E. *The Mainstream of Civilization*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.

Tarsis, Valeriy. *Ward 7*. New York: Dutton, 1965.

Taylor, Gordon R. *The Biological Time - Bomb*. New York: New American Library, 1969.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Phenomenon of Man*. New York: Harper & Row, 1959.

Tillich, Paul. *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale, 1952.

——. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1957.

——. *Systematic Theology* (1951 - 1963). 3vols. Chicago: University of Chicago Press.

Toynbee, Arnold. *A Study of History* (1934 - 1961). 12 vols. New York: McGraw Hill, 1972.

Trevelyan, G. M. *English Social History* (1946). New York: Barnes & Noble, 1961.

Valla, Lorenzo. *Treatise of Lorenso Valla on the Donation of Constantine* (1440). Reprint of 1922. New York: Russell & Russell, 1971.

Vasari, Giorgio. *The Lives of the Painters, Sculptors and Architects* (1550). 4 vols.

New York: Dutton.

Vesalius, Andreas. *De Humani Corporis Fabrica* (1543).

Virgil. *The Aeneid* (29 - 19 B. C.). New York: St. Martins Press, 1964.

Voltaire, Francois Marie Arouet de. *Letters Concerning the English Nation* (1733). Buffalo, N. Y.: University of Toronto Press.

Walther, Johann. *Wittenberg Gesangbuch* (1524).

Watson, James D. "Moving Towards the Clonal Man." *The Atlantic* 227:5 (May 1971): 50 - 53.

Westminster Larger Catechism (1648). 1963.

Whitehead, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1926.

Windelband, Wilhelm. *A History of Philosophy* (1898). New York: Harper & Row, 1968.

Witherspoon, Joseph P. "Father's Rights in the Abortion Decision." *Texas TechLaw Review*, VI (Spring 1975): 1075 - 94.

Wordsworth, William. "The Tables Turned." *The Complete Poetical Works of William Wordsworth* (1896). Boston: Houghton Mifflin, 1971.

Wycliffe, John. *The New Testament in English According to the Version by J. Wycliffe About A. D. 1380* (1879).

薛华博士著作一览

The God Who Is There

Escape From Reason

He Is There and He Is Not Silent

Death in the City

Pollution and the Death of Man

The Church at the End of the 20th Century

The Mark of the Christian

The Church Before the Watching World

True Spirituality

Basic Bible Studies

Genesis in Space and Time

Everybody Can Know (与 Edith Schaeffer 合著)

The New Super - Spirituality

Back to Freedom and Dignity

Art and the Bible

No Little People

Two Contents, Two Realities

Joshua and the Flow of Biblical History

No Final Conflict

How Should We Then Live?

Whatever Happened to the Human Race? (与 C. Everett Koop 合著)

A Christian Manifsto

Who is for peace(与 Vladimir Bukovsky 和 Jamess Hitchock 合著)